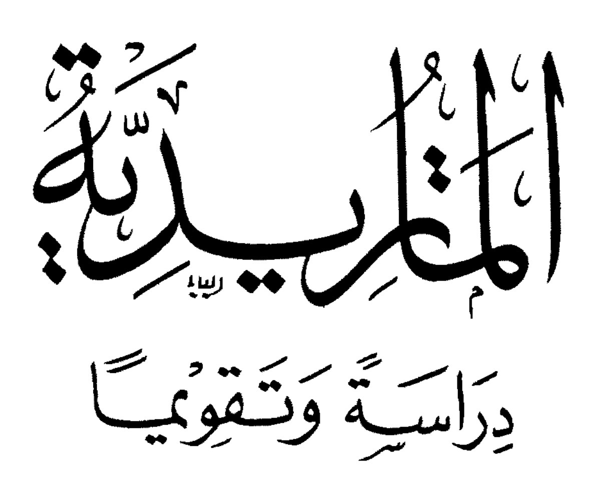


دراسة وتقويماً

تصنيف

أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي

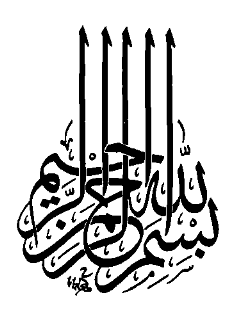




المُقَدِّمَة

النشرة الأولى ١٤١٣هـ

دار العاصمة





المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه وأتباعه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين.

أما بعد:

فلا يخفى على كل مسلم بصير ما تعيش فيه الأمة الإسلامية اليوم من اختلاف وتفرق، وتشتت وتمزق، وعداوة وشقاق، تجاذبتهم الأهواء، وتشعبت بهم البدع، وتفرقت بهم السبل. فتراهم ما بين خصومة مذهبية، وحزبية فكرية، وتبعية غربية أو شرقية، كل حزب بما لديهم فرحون.

فلما كانوا كذلك هانوا على أعداء الله، فتكالبوا عليهم من كل حدب ينسلون، ومن كل صوب يهرعون، ففرقوا جمعهم، وشتتوا شملهم، وأفسدوا عليهم دينهم، وبثوا العداوة فيما بينهم. فظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس، وأضحى الإسلام غريباً بين أهله، معادى من قبل قومه، فتحقق قوله ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ...»[1].

وأيُّ اغـتراب فـوق غـربتنـا التي ... لهـا أضحت الأعـداءُ فينـا تَحَكَّم

وإذا كان المسلمون اليوم يلتمسون الخروج من هذا المأزق، والخلاص من هذه المحنة، والرجوع بالأمة إلى وحدتها وعزها ومجدها، فلا ريب أنه لا

---

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً رقم (١٤٥).

سبيل إلى ذلك إلا بالرجوع إلى ما كان عليه رسول الله ﷺ وصحابته الكرام. وهذا ما قد بينه عليه الصلاة والسلام عندما سئل عن الفرقة الناجية بقوله: «من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي»[1].

ولا جرم أن أهل السنة والجماعة الملتزمين بما كان عليه رسول الله ﷺ وسلف الأمة من الصحابة والتابعين وأئمة الدين، علماً وعملاً، ظاهراً وباطناً، هم الذين تنعقد عليهم الآمال اليوم ـ بعد الله تعالى ـ في تخليص الأمة مما هي فيه، والأخذ بيدها إلى بر النجاة، وشاطىء السلامة.

وحتى يتحقق ذلك، فأرى على قلة علمي وكثرة ذنوبي ـ أنه لا بد لأهل السنة والجماعة اليوم من أمور منها:

أولاً: أن يحققوا في أنفسهم وفي واقع حياتهم أفراداً وجماعات ما يدعون إليه من الالتزام بما كان عليه الرعيل الأول، والجيل الفريد، في العلم والعمل، والتصور والسلوك. تحقيقاً قائماً على قواعد راسخة وأسس صلبة، ضاربة الجذور في الأعماق، تحقيقاً ينبثق عنه نماذج حية، تسير في الأرض وقلوبها متعلقة بالمحل الأعلى، يتبعون الحق ويرحمون الخلق، «ويدعون من ضل إلى الهدى، ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصرون بنور الله أهل العمى...»[2].

فـ «لله هاتيك القلوب، وما انطوت عليه من الضمائر، وماذا أودعته من الكنوز والذخائر، ولله طيب أسرارها ولاسيما يوم تبلى السرائر.

سيبدو لها طيبٌ ونورٌ وبهجةٌ   وحسنُ ثناءٍ يوم تُبلى السرائرُ»[3]

فواشوقاه إلى رؤيتهم...

وواشوقاه إلى صحبتهم...

وواشوقاه إلى الحشر في زمرتهم...

---

(١) انظر: تخريج الحديث ص ٥٠١.

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد، تحقيق عبدالرحمن عميرة: ٨٥.

(٣) إغاثة اللهفان، لابن القيم: ١/٧٣، ط الحلبي ١٣٥٧ هـ.

من لم يبتْ والحبُ حشوَ فؤادِهِ لم يدرِ كيف تفتتُ الأكبادِ

ثانياً: أن تكون الدعوة إلى الالتزام بمنهج السلف قائمة على أساس علمي متين، وذلك لأن تكوين العقلية، وتربية الفكر شيء خطير يجب أن نحسب له ألف حساب، ونعد له كل عدة، ونضعه في رأس الأمور المهمات. فإذا أردنا أن نغير واقع المجتمعات الإسلامية اليوم تغييراً صحيحاً، وجب أولاً تغيير أصل بنيتها تغييراً قائماً على منهج صحيح وأصل متين. فتربية الفرد المسلم يجب أن تكون قائمة على أساس منهجي عقدي وتصور صحيح وشامل لمنهج السلف، لا على أساس وطني أو قومي، أو مبني على التقليد والمحاكاة، والعواطف والانفعالات.

ثالثاً: يجب على أهل السنة والجماعة اليوم أفراداً وجماعات أن يوحدوا صفوفهم، ويجمعوا كلمتهم، ويبثوا المودة والمحبة والألفة فيما بينهم. فالاجتماع والائتلاف من أعظم ما أمر الله تعالى به، كما أن التفرق والاختلاف من أعظم ما نهى الله تعالى عنه. قال الله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا..﴾ الآيات. [آل عمران: ١٠٣ - ١٠٧][1].

قال القاضي عياض رحمه الله: «والألفة إحدى فرائض الدين وأركان الشريعة ونظام شمل الإسلام»[2].

رابعاً: لا بد من التعمق والتغلغل في فهم بنية، وتركيبة المجتمعات الإسلامية، والوقوف على ما يكمن فيها من الاتجاهات والعقائد والأفكار، وذلك حتى يعرف كنه كل مذهب، وحقيقة كل معتقد، والطرق التي أدت بالناس إلى هذه المذاهب والمعتقدات. فيمكن حينئذ هدم الباطل من هذه المذاهب، وتحطيم الفاسد من هذه المعتقدات على علم وبصيرة لا على جهالة وعماية.

وانطلاقاً من هذا المنطلق، وسيراً على هذا المنهج، لما يسر الله لي بفضله

---

(١) انظر: (خلاف الأمة في العبادات ومذهب أهل السنة والجماعة) لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ٢/١١٥ - ١٢٧.

(٢) شرح النووي لصحيح مسلم: ٢/١١.

وكرمه وجوده وإحسانه مواصلة الدراسة بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في كلية أصول الدين بالرياض. رأيت بعون الله وتوفيقه، ثم باستشارة أهل العلم والفضل من مشايخي وأساتذتي وإخواني، أن يكون موضوع بحثي لنيل درجة (الماجستير): «الماتريدية دراسةً وتقويماً»، وذلك لأسباب كثيرة أجملها فيما يلي:

١ ــ انتشار العقيدة الماتريدية في العالم الإسلامي: فكتب الماتريدية تدرس في كثير من بلاد المشرق الإسلامي، وكذلك في بعض الكليات والمعاهد الشرعية في بلاد الشام وتركيا، وأيضاً في شمال أفريقيا. فكتاب العقائد النسفية ـ وهو من كتب الماتريدية ـ يدرس في جميع هذه البلاد وبدون استثناء[1].

٢ ــ زعم الماتريدية بأنهم هم أهل السنة والجماعة، وأن عقيدتهم هي عقيدة الفرقة الناجية[2].

٣ ــ عدم وجود من كتب من أهل السنة والجماعة في نقد العقيدة الماتريدية كتابة شاملة ومستقلة فيما أعلم.

٤ ــ عدم تعرض كُتَّاب الملل والنحل للماتريدية بتاتاً، إلا بعض المعاصرين كتبوا عنها كتابة قليلة لا تتجاوز وريقات[3].

---

(١) انظر: مقدمة محقق كتاب (شرح العقائد النسفية)، كلود سلامة، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، سورية ١٩٧٤ م.

(٢) وقد صدر كتاب في مصر بعنوان: (إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي...)، وكذلك صدر كتاب في بنغلاديش بعنوان (عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي). وحتى أن بعض أهل السنة زعم أن الماتريدية من أهل السنة، كالسفاريني في لوامع الأنوار: ٧٣/١. وكذلك يقول الشيخ عبدالله الأنصاري في مقدمته لكتاب (شرح الفقه الأكبر) المنسوب للماتريدي: «رئيس أهل السنة أبي منصور محمد بن محمد الحنفي الماتريدي، وكان يكفيه أن يقول السلفي». ص ٤ طبعة الشؤون الدينية بدولة قطر. وانظر: المسك الأذفر، محمود شكري الألوسي: ٢٧٨، ط دار العلوم، الرياض.

(٣) انظر: ص ٧٧ ـ ٧٨ من هذا البحث.

٥ ــ عدم وضوح منهج الماتريدية في العقيدة، وحقيقة الخلاف بينهم وبين الأشاعرة، وبينهم وبين المعتزلة[1].

٦ ــ أنه كثيراً ما يسأل طلبة العلم عن الماتريدية، وذلك لأنه يرد في شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي مناقشة بعض اعتقاداتهم، ولا يجدون جواباً شافياً، ولا كتاباً وافياً.

٧ ــ توفر مصادر هذا المذهب ومراجعه من مطبوع ومخطوط.

وينحصر البحث بعد المقدمة في تمهيد وثلاثة أبواب، وخاتمة. وهي مفصلة على النحو الآتي:

التمهيد: ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: نشأة الاختلاف في الأمة الإسلامية.

المبحث الثاني: منهج أهل السنة والجماعة في تقرير العقيدة.

الباب الأول:

الماتريدية ـ نشأتها وأشهر رجالها ـ ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: أبو منصور الماتريدي ونشأة الماتريدية.

الفصل الثاني: أشهر رجال الماتريدية.

الباب الثاني:

عقيدة الماتريدية ومناقشتهم ويشتمل على ستة فصول:

الفصل الأول: منهجهم في تقرير العقيدة.

الفصل الثاني: التوحيد عند الماتريدية. ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: توحيد الربوبية والإلهية.

المبحث الثاني: توحيد الأسماء والصفات. ويشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى: ما تثبته الماتريدية من أسماء الله وصفاته.

المسألة الثانية: قولهم في الصفات الخبرية.

المسألة الثالثة: قولهم في صفات الأفعال.

---

(١) انظر: ص ١٣١ ـ ١٣٣.

الفصل الثاني: الموازنة بين الماتريدية والمعتزلة.
الفصل الثالث: موقف أهل السنة من الماتريدية.
الخاتمة:
وفيها أهم نتائج البحث.

* * *

وقد ذيلت البحث بالفهارس العلمية، وثبت المصادر والمراجع، والمحتويات.

ولقد حرصت كل الحرص على عرض مذهب الماتريدية عرضاً علمياً بكل أمانة وإنصاف، فأنقل نص كلامهم في كل مسألة بحروفه تاماً موثقاً، ثم أشرع بنقده ـ قاصداً إحقاق الحق وإبطال الباطل ـ نقداً علمياً قائماً على الأصول المنهجية لأهل السنة والجماعة وسلف الأمة.

كما أنني بذلت قصارى جهدي، وغاية وسعي في التركيز على المسائل المهمات، وأصول الشبهات، والبعد عن المناقشة في الفرعيات، والإطالة والاستطراد.

وقبل أن أختم هذه المقدمة أتوجه بالشكر الجزيل، والعرفان الجميل بعد الله تعالى لشيخي وأستاذي الجليل فضيلة الشيخ عبدالرحمن بن ناصر البراك المشرف على هذه الرسالة، فقد كان لمتابعته المتصلة، وتوجيهاته السديدة، وملاحظاته الدقيقة، أكبر الأثر في إنجاز هذا البحث وإخراجه إلى حيز الوجود، فجزاه الله تعالى خير الجزاء وأجزل له المثوبة.

كما أتقدم بالشكر لجميع الأخوة الذين زودوني ببعض المراجع والمصادر، وأخص بالذكر منهم فضيلة الدكتور عبدالرحمن المحمود. فلهؤلاء ولكل من قدم لي أدنى مساعدة وافر الشكر والثناء، والله أسأل أن يجزيهم خير الجزاء.

وبعد، فهذا جهد مقل، وقليل من قليل، وفيما بين ذلك سقط الرأي وزلل القول، والله تعالى انفرد بالكمال، ولم يبرأ أحد من النقصان. فالله أسأل أن يمحو ببعض بعضاً، ويغفر بخير شراً، وبصواب خطأ، وأن يعيذنا من شر

أنفسنا، وشر الشيطان وشركه، وأن نقترف على أنفسنا سوءاً أو نجره إلى مسلم، وأن يجعلنا ممن يقبلون الحق قبول تحقيق وعمل لا قبول سمعةٍ ورياءٍ، فإنه على كل شيء قدير، وبعباده رحيم. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه وأتباعه إلى يوم الدين.

أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي
الرياض
في ١٤٠٩/١٢/٥ هـ

التمهيد

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: نشأة الاختلاف في الأمة الإسلامية.

المبحث الثاني: منهج أهل السنة والجماعة في تقرير العقيدة.

نشأة الاختلاف في الأمة الإسلامية

كان الناس قبل مبعث النبي ﷺ في أعظم جاهلية وشر واختلاف وتفرق، قد التبس عليهم الحق، فتاهوا بين وثنية جائرة ونصرانية حائرة ويهودية مدمرة ومجوسية فاجرة ودهرية زنادقة، حتى لم يبق على الأرض من هو على الحق إلا بقايا من أهل الكتاب[(١)].

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥] وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُوا۟ دِينَهُمْ وَكَانُوا۟ شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾ [الروم: ٣١ - ٣٢] وقال عليه الصلاة والسلام: «... ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا كل مال نحلته عبداً حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً وإن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب... الحديث»[(٢)].

وعن المقداد بن الأسود رضي الله عنه[(٣)] قال: «... لقد بُعث

---

(١) انظر: إغاثة اللهفان: ٢/٢٠١ وما بعدها، ط الحلبي ١٣٨١ هـ، بلوغ الإرب محمود شكري الألوسي ط ٣، دار الكتاب العربي بمصر ٢/١٩٤ - ٣٠١، منهاج السنة، ت رشاد سالم ١/٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) صحيح مسلم: ٨/١٥٩، دار الطباعة العامرة استنبول ط ١، ١٣٣٢ هـ.

(٣) صاحب رسول الله ﷺ، وأحد السابقين الأولين، وهو المقداد بن عمرو بن ثعلبة بن =

النبي ﷺ على أشد حال بُعث عليه نبي من الأنبياء في فترة وجاهلية ما يرون ديناً أفضل من عبادة الأوثان، فجاء بفرقان فرق بين الحق والباطل...»[1].

وكان زيد بن عمرو بن نفيل[2] يقول:

أرباً واحداً أم ألف رب أدين إذا تقسمت الأمور[3]

فكانوا كذلك حتى بعث الله محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، فجمع بين الشمل وألف به بين القلوب وعصم به من كيد الشيطان[4]، وأخرجهم به من الظلمات إلى النور.

وكان ﷺ حريصاً أشد الحرص على أمته، فما توفي إلا وقد نص على كل ما يعصم من المهالك نصاً قاطعاً للعذر[5]. قال الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًۢا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: ١١٥] وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: (خرج رسول الله ﷺ علينا فقال: «أيم الله لأتركنكم على مثل البيضاء ليلها كنهارها سواء» فقال أبو الدرداء: صدق الله ورسوله فقد تركنا على مثل البيضاء)[6]. وعن العرباض بن سارية رضي الله عنه قال: وعظنا رسول الله ﷺ موعظة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب،

= مالك القضاعي الكندي البهراني يقال له: المقداد بن الأسود، لأنه ربي في حجر الأسود بن عبد يغوث الزهري، شهد بدراً والمشاهد.
سير أعلام النبلاء: ١/٣٨٥ ـ ٣٨٩، وانظر: طبقات ابن سعد: ٣/١٤٤، التاريخ الكبير: ٨/٥٤، الحلية: ١/١٧٢ ـ ١٧٦.

(١) الحلية: ١/١٧٥، طبعة السعادة.

(٢) هو زيد بن عمرو بن نفيل بن عبدالعزي القرشي العدوي، كان على الحنيفية قبل أن يبعث النبي ﷺ وكان لا يذبح للأنصاب ولا يأكل الميتة والدم، وتوفي قبل البعثة بخمس سنين، طبقات ابن سعد: ١/١٦١، ١٦٢، ٤/٣٨٤، البداية والنهاية: ٢/٢٣٧ ـ ٢٤٣، بلوغ الأرب: ٢/٢٤٧.

(٣) بلوغ الأرب: ٢/٢٤٩.

(٤) انظر: الفتاوى: ٢٤/١٧٠.

(٥) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/٧٣.

(٦) السنة لابن أبي عاصم تحقيق الألباني: ١/٢٦، وقال الألباني: حديث صحيح.

فقلنا: يا رسول الله، إن هذا لموعظة مودع، فماذا تعهد إلينا؟ قال: «لقد تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك. ومن يعش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين من بعدي، وعليكم بالطاعة وإن عبداً حبشياً، عضوا عليها بالنواجذ، فإنما المؤمن كالجمل الأنِفِ حيثما انقيد انقاد»[1].

فلما مات الرسول ﷺ سار الصحابة رضي الله عنهم على ما عهد إليهم نبيهم، فلم يتفرقوا، بل كانوا جماعة واحدة وإن وقع اختلاف في الرأي فهو عرضي سرعان ما يحسم بالاتفاق ورجوع المخالف إلى الصواب متى ظهر[2]. فاستمر الأمر على ذلك حتى قتل عثمان رضي الله عنه، ووقعت الفتنة بين الصحابة رضي الله عنهم التي ظهرت على إثرها فرقة الخوارج الذين خرجوا على علي رضي الله عنه بعد حادثة التحكيم، وذهبوا إلى أن مرتكب الكبيرة كافر مخلد في النار، وبناء على هذا الاعتقاد الفاسد كفَّروا علياً ومعاوية ومن كان معهما من الصحابة، واستحلوا دماء المسلمين وأعراضهم[3]. وقد قال عليه الصلاة والسلام في حقهم: «تمرق مارقة عند فرقة من المسلمين يقتلها أولى الطائفتين بالحق»[4].

ثم ظهرت الشيعة الذين غلوا في علي رضي الله عنه حتى زعموا أن النبي ﷺ نص على إمامته، وكان رأس هذه البدعة عبدالله بن سباء اليهودي الذي ادعى الإسلام ليتمكن من إفساده على أهله فزعم محبة آل البيت وغالى في علي رضي الله عنه وادعى له الوصية بالخلافة ثم رفعه إلى مرتبة الألوهية.

---

(١) الحاكم في المستدرك: ٩٦/١، وابن أبي عاصم في السنة: ١٩/١، وصححه الألباني.

(٢) انظر: الفتاوى: ١٧٢/٢٤.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ط ٣ ريتر، ص ٨٦ وما بعدها، والشهرستاني: الملل: ص ٥٠ وما بعدها، ط ١ ناصر للثقافة، بيروت ١٩٨١ م.

(٤) صحيح مسلم، شرح النووي المطبعة المصرية: ١٦٨/٧، وأبو داود: ٣٠٠/٤، المسند: ٣٢/٣، ٤٨.

وقد اتسعت هذه الفتنة فيما بعد وتولد منها شر عظيم(١).

ثم ظهرت بدعة القدرية، وأول من أظهر هذه البدعة رجل نصراني أسلم ثم رجع إلى نصرانيته وقيل رجل مجوسي من أهل البصرة. وأخذ عنه القول بالقدر معبد الجهني(٢)، ثم أخذ غيلان الدمشقي(٣) هذه البدعة عن معبد، وتبعهما عليها واصل بن عطاء(٤)، رأس المعتزلة(٥).

قال الأوزاعي رحمه الله: (أول من نطق في القدر: رجل من أهل العراق يقال له سوسن، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني وأخذ غيلان عن معبد)(٦). وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن أول من ابتدع القول بنفي القدر (رجل من أهل البصرة يقال له سيسوية من أبناء المجوس وتلقاه عنه معبد الجهني)(٧).

---

(١) الشهرستاني ص: ٦٣ وما بعدها، الخطط للمقريزي، ط بولاق: ٢/٣٥١، ٣٥٦.

(٢) معبد بن عبدالله بن عليم الجهني البصري، ت ٨٠ هـ، خرج مع ابن الأشعث على الحجاج، فجرح وأقام بمكة فقتله الحجاج صبراً بعد أن عذبه. وقيل صلبه عبدالملك بن مروان على القول بالقدر ثم قتله. ميزان الاعتدال: ٣/١٨٣، البداية والنهاية: ٩/٣٤، الأعلام: ٧/٢٦٤.

(٣) غيلان بن يونس القدري الدمشقي، كان أبوه مولى لعثمان بن عفان، وكان غيلان قد تاب على يد عمر بن عبدالعزيز، فقال عمر: اللهم إن كان كاذباً فلا تمته حتى تذقه حد السيف، فقطعت يداه ورجلاه، وصلب في أيام هشام بن عبدالملك. لسان الميزان: ٤/٤٢٤، سرح العيون: ٢٨٩، ٢٩١، الأعلام: ٥/١٢٤.

(٤) واصل بن عطاء الغزال، من موالي بني ضبة أو بني مخزوم، سمى أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة الحسن البصري، وهو الذي نشر مذهب المعتزلة، تنسب إليه طائفة من المعتزلة تسمى «الواصلية» ت ١٣١ هـ. لسان الميزان: ٦/٢١٤، الأعلام: ٨/١٠٨.

واصل بن عطاء حياته ومصنفاته، أبو الوفاء التفتازاني، ضمن مجموعة من الدراسات الفلسفية: ص ٣٩ وما بعدها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ م.

(٥) انظر الخطط: ٢/٣٥٦، سرح العيون ص ٢٩٠.

(٦) شرح أصول اعتقاد أهل السنة، اللالكائي ٤/٧٥٠، والشريعة للآجري ص ٢٤٢.

(٧) الفتاوى: ٧/٣٨٤.

ثم ظهرت المرجئة وهم الذين أخروا العمل عن الإيمان. قال البغدادي (وإنما سموا مرجئة لأنهم أخروا العمل عن الإيمان)[1]. وقال الشهرستاني: (لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد). ويذكر الشهرستاني أن أول من أحدث القول بالإرجاء غيلان الدمشقي[2].

ثم ظهر القول بنفي الصفات، وأول من أحدث هذه البدعة الجعد بن درهم[3]. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (... أصل هذه المقالة - مقالة التعطيل للصفات - إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين، وضلال الصابئين، فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام... هو الجعد بن درهم وأخذنا عنه الجهم بن صفوان[4]، وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه.

وقد قيل أن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ.

وكان الجعد بن درهم هذا - فيما قيل - من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة...)[5].

ثم توالت الفتن وافترقت الأمة شيعاً وأحزاباً... وفيما يلي ذكر أسباب هذا التفرق والاختلاف.

---

(١) الفرق بين الفرق، تحقيق محيي الدين عبدالحميد ص ٢٠٢.

(٢) الشهرستاني، ط ناصر للثقافة، بيروت: ص ٦٠.

(٣) الجعد بن درهم، مولى بني الحكم، مبتدع ضال، أول من قال بخلق القرآن، ونفي الصفات، كان زنديقاً، شهد عليه ميمون بن مهران، فطلبه هشام، فظفر به، وسيره إلى خالد القسري في العراق فقتله. ميزان الاعتدال ١/١٨٥، لسان الميزان: ٢/١٠٥، سرح العيون ص ٢٩٣ البداية والنهاية: ٩/٣٩٤، الأعلام: ٢/١٢٠.

(٤) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب، رأس الجهمية، ضال مبتدع، زرع شراً عظيماً، ت ١٢٨ هـ. ميزان الاعتدال: ١/١٩٧، لسان الميزان: ٢/١٤٢، الأعلام: ٢/١٤١.
جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، خالد العسلي.

(٥) الفتاوى: ٥/٢٠،٢١.

أسباب نشأة الاختلاف والتفرق
في الأمة الإسلامية

لقد أثرت مؤثرات خارجية وداخلية في نشأة الاختلاف والتفرق في الأمة الإسلامية، وهذه المؤثرات تفاعلت فيما بينها بحيث أصبحت كلها أو معظمها قوى مؤثرة في إحداث التفرق والاختلاف في الأمة الإسلامية.

وقبل أن أشرع في ذكر هذه المؤثرات أحب أن أذكر أمرين:

أحدهما: أن الاختلاف والتفرق الذي تنشأ عنه الفرق هو الاختلاف في أصول العقيدة. قال الشاطبي رحمه الله: «إن... الفرق إنما تصير فرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين وقاعدة من قواعد الشريعة، لا في جزئي من الجزئيات، إذ الجزئي والفرع الشاذ لا ينشأ عنه مخالفة يقع بسببها التفرق شيعاً، وإنما ينشأ التفرق عن وقوع المخالفة في الأمور الكلية...»[1].

الثاني: أن الباحثين اختلفوا في المؤثرات في نشأة الفرق أهي داخلية أم خارجية؟ على ثلاثة أقوال:

الأول: أن التفرق والاختلاف في الأمة يرجع إلى أسباب داخلية محضة. ذهب إلى هذا القول بعض المستشرقين ككرادي فو، و رينان[2]، ومن

---

(١) الاعتصام: ٢/٢٠٠، ٢٠١، ط دار المعرفة، وانظر صون المنطق للسيوطي: ص ١٤٠.

(٢) انظر: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، حسام الدين الألوسي: ص ٨١، ٨٢.

تأثر بهم كعبدالرحمن بدوي، وعرفان عبدالحميد ومحمد إقبال وغيرهم[1].

الثاني: أن التفرق والاختلاف يرجع إلى أسباب خارجية فقط.

ذهب إلى هذا القول علي سامي النشار في كتابه «نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام»[2].

الثالث: وهو الذي يذهب إليه أكثر الباحثين المعاصرين، وهو أن المؤثرات الداخلية والخارجية قد تضافرت على نشأة الاختلاف والتفرق في الأمة الإسلامية، وتفاعلت فيما بينها وتداخلت حتى أصبح من الصعب على الباحث أن يفصل بينها أو يركز على واحد دون الآخر[3]، وهذا الذي نص عليه الأئمة ويشهد له الواقع كما سيأتي في عرض الأسباب مفصلة.

---

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية لبدوي، المقدمة: ح، ط، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية لعرفان عبدالحميد: ص ٧،٨،٩،١٧، وإقبال في: «The Development of Metaphysics» P: 66.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ١/٦١.

(٣) دراسات في الفكر الفلسفي، الألوسي: ص ٨٥، تاريخ الفكر الفلسفي، أبو ريان: ص ٦١ - ١١٩، مباحث في علم الكلام، علي الشابي: ص ٢٢ - ٣٧، في علم الكلام، أحمد صبحي: ١/٣٠ وما بعدها، أدب المعتزلة، بلبع: ص ١٧ - ٢٢، ٥١ وما بعدها.

المؤثرات الداخلية

والمقصود بالمؤثرات الداخلية، المؤثرات النابعة من داخل العالم الإسلامي ومن ظروفه الخاصة[١].

وأهم هذه المؤثرات هي:

أولاً: الجهل بالدين:

إن أصل حدوث الاختلاف والتفرق في الأمة الإسلامية إنما هو بسبب الجهل بحقيقة الدين، فإن «الاختلاف في القواعد الكلية لا يقع... بين المتبحرين في علم الشريعة الخائضين في لجتها العظمى، العالمين بمواردها ومصادرها، والدليل على ذلك اتفاق العصر الأول وعامة العصر الثاني...»[٣].

وأما «الجهل بمقاصد الشريعة، والتخرص على معانيها بالظن من غير تثبت، أو الأخذ فيها بالنظر الأول...، لا يكون ذلك من راسخ في العلم»[٣].

وبما يؤكد هذا ما روي عن إبراهيم التيمي[٤] أنه قال: «خلا عمر

---

(١) انظر: في علم الكلام، أحمد صبحي ٣٢/١.

(٢) الاعتصام: للشاطبي ١٧٢/٢، ٢٣٥ ط دار المعرفة.

(٣) الاعتصام: ١٨٢/٢.

(٤) إبراهيم التيمي: هو إبراهيم بن يزيد بن شريك التيمي، كان أبوه يزيد من أئمة الكوفة، وكان هو شاباً صالحاً قانتاً لله عالماً فقيهاً كبير القدر واعظاً، يقال: قتله الحجاج. وقيل: بل مات في حبسه سنة اثنتين وتسعين، وقيل: سنة أربع وتسعين، =

رضي الله عنه ذات يوم، فجعل يحدث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد؟: فأرسل إلى ابن عباس رضي الله عنهما، فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة... وكتابها واحد، قال: فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين: إنما أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيما أنزل، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرأون القرآن ولا يدرون فيما نزل فيكون لكل قوم فيه رأي، فإذا كان كذلك اختلفوا...»[1].

قال الإمام الشاطبي رحمه الله: «ما قاله ابن عباس رضي الله عنهما هو الحق، فإنه إذا عرف الرجل فيما نزلت الآية أو السورة عرف مخرجها وتأويلها وما قصد بها، فلم يتعد ذلك فيها، وإذا جهل فيما أنزلت احتمل النظر فيها أوجهاً، فذهب كل إنسان مذهباً لا يذهب إليه الآخر، وليس عندهم من الرسوخ في العلم ما يهديهم إلى الصواب، أو يقف بهم دون اقتحام حمى المشكلات، فلم يكن بد من الأخذ ببادي الرأي أو التأويل بالتخرص الذي لا يغني من الحق شيئاً، إذ لا دليل عليه من الشريعة فضلوا وأضلوا»[2].

وهذا نجده واضحاً جلياً عند الخوارج، حيث لم يفهموا كلام الله تعالى فهماً صحيحاً فخرجوا بأحكام مخالفة لحكم الله ورسوله، فأحدثوا في الأمة شرخاً عظيماً.

ومما يوضح هذه أن نافعاً رحمه الله سئل عن رأي ابن عمر رضي الله عنهما في الخوارج فقال: «يراهم شرار خلق الله، إنهم انطلقوا إلى آيات أنزلت في الكفار فجعلوها على المؤمنين»[3].

ولقد عرف السلف رحمهم الله ما للجهل من أثر بالغ في اختلاف الأمة وتفرقها، فحذروا منه، وجاهدوا في قطع أسبابه.

= ولم يبلغ إبراهيم رحمه الله أربعين سنة. طبقات ابن سعد: ٢٨٥/٦، طبقات خليفة: ص ١٥٥، التاريخ الكبير: ٣٣٣/١، ٣٣٤، سير أعلام النبلاء: ٦٠/٥ - ٦٢، تهذيب التهذيب: ١٧٦/١.

(١) الاعتصام: ١٨٣/٢.

(٢) الاعتصام: ١٨٣/٢.

(٣) الاعتصام: ١٨٣/٢.

روى الإمام البغوي عن الشعبي[1] أنه قال: «خرج ناس من أهل الكوفة إلى الجبانة يتعبدون، واتخذوا مسجداً، وبنوا بنياناً، فأتاهم عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، فقالوا: مرحباً بك يا أبا عبدالرحمن، لقد سرنا أن تزورنا، قال: ما أتيتكم زائراً، ولست بالذي أترك حتى يهدم مسجد الجبان، إنكم لأهدى من أصحاب رسول الله ﷺ؟ أرأيتم لو أن الناس صنعوا كما صنعتم من كان يجاهد العدو ومن كان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ومن كان يقيم الحدود، ارجعوا فتعلموا ممن هو أعلم منكم، وعلموا من أنتم أعلم منهم.

قال: واسترجع فما برح حتى قلع أبنيتهم وردهم»[2].

وروى الإمام ابن عبدالبر عن أبي الدرداء، أنه قال: «مالي أرى علماءكم يموتون، وجهالكم لا يتعلمون، لقد خشيت أن يذهب الأول ولا يتعلم الآخر، ولو أن العالم طلب العلم لازداد علماً، ولو أن الجاهل طلب العلم لوجد العلم قائماً. مالي أراكم شباعاً من الطعام، جياعاً من العلم»[3].

وقال الحسن البصري رحمه الله: «العامل على غير علم كالسائر على غير طريق، والعامل على غير علم ما يفسد أكثر مما يصلح، فاطلبوا العلم طلباً لا يضر بترك العبادة، واطلبوا العبادة طلباً لا يضر بترك العلم، فإن قوماً طلبوا العبادة وتركوا العلم حتى خرجوا بأسيافهم على أمة محمد ﷺ، ولو طلبوا العلم لم يدلهم على ما فعلوا...[4] قال الشاطبي: «يعني الخوارج... لأنهم قرأوا القرآن ولم يتفقهوا...»[4].

---

(١) الشعبي: هو أبو عمرو عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار الشعبي الحميري، إمام من أئمة التابعين، رأى علياً رضي الله عنه وصلى خلفه، وسمع من عدة من كبراء الصحابة. قيل ولد سنة إحدى وعشرين وقيل ثمان وعشرين، مات رحمه الله سنة أربع ومئة. طبقات ابن سعد: ٢٤٦/٦، تاريخ البخاري: ٤٥٠/٦، المعارف: ص ٤٤٩، تاريخ بغداد: ٢٢٧/١٢، تهذيب التهذيب: ٦٥/٥، أخبار القضاة: ٤٢٥/٢، سير أعلام النبلاء: ٢٩٤/٤، الأعلام: ٢٥١/٣.

(٢) شرح السنة: ٥٤/١٠.

(٣) جامع بيان العلم وفضله: ص ٥٧٩.

(٤) الاعتصام: ١٧٥/٢.

وروى ابن عبدالبر عن مالك رحمه الله أنه قال: «أخبرني رجل أنه دخل على ربيعة بن أبي عبدالرحمن[1] فوجده يبكي، فقال له: ما يبكيك ـ وارتاع لبكائه ـ فقال له: أمصيبة دخلت عليك؟ فقال: لا، ولكن استفتى من لا علم له، وظهر في الإسلام أمر عظيم.

قال ربيعة: ولبعض من يفتي ههنا أحق بالسجن من السراق[2].

ومن أهم الأسباب التي تؤدي إلى الجهل الذي ينجم عنه التفرق والاختلاف: «أن يعتقد الإنسان في نفسه أو يعتقد فيه أنه من أهل العلم والاجتهاد في الدين ولم يبلغ تلك الدرجة فيعمل على ذلك، ويعد رأيه رأياً وخلافه خلافاً... فتراه آخذاً ببعض جزئيات الشريعة في هدم كلياتها، وعليه نبه الحديث الصحيح أنه ﷺ قال: «لا يقبض الله العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[3] [4].

قال أبو المظفر السمعاني[5] رحمه الله: «إن الشيطان صار اليوم بلطيف حيلته يسول لكل من أحس من نفسه زيادة فهم، وفضل ذكاء وذهن يوهمه

---

(١) ربيعة بن أبي عبدالرحمن فروخ، أبو عثمان، الإمام، مفتي المدينة، وعالم الوقت، المشهور بربيعة الرأي، كان من أئمة الاجتهاد، وهو شيخ الإمام مالك رحمه الله، توفي بالهاشمية من أرض الأنبار عام ١٣٦ هـ.
تاريخ بغداد: ٨/٤٢٠، ثقات ابن حبان: ٣/٦٥، ميزان الاعتدال: ٢/٤٤، سير أعلام النبلاء: ٦/٨٩، تهذيب التهذيب: ٢/٢٥٨، الأعلام: ٣/١٧.

(٢) جامع بيان العلم وفضله: ص ٥٧٨.

(٣) البخاري: في العلم، باب كيف يقبض العلم: ١/١٩٤. ومسلم: في العلم، باب رفع العلم وقبضه رقم (٢٦٧٣).

(٤) الاعتصام: ٢/١٧٢، ١٧٣.

(٥) منصور بن محمد بن عبدالجبار بن أحمد المروزي، السمعاني، التميمي الحنفي ثم الشافعي، أبو المظفر، مفسر، من العلماء بالحديث، من أهل مرو مولداً ووفاة (٤٢٦ ـ ٤٨٩ هـ)، كان مفتي خراسان. وهو جد السمعاني صاحب الأنساب.
البداية والنهاية: ١٢/١٥٣، شذرات الذهب: ٣/٣٩٣، اللباب: ١/٥٦٣، النجوم الزاهرة: ٥/١٦٠، طبقات الشافعية الكبرى: ٥/٣٣٥، الأعلام: ٧/٣٠٣.

أنه إن رضي في عمله ومذهبه بظاهر من السنة، واقتصر على واضح بيان منها، كان أسوة العامة، وعد واحداً من الجمهور والكافة، وإنه قد ضل فهمه، واضمحل عقله وذهنه، فحركهم بذلك على التنطع في النظر والبدع لمخالفة السنة والأثر، ليمتازوا بذلك عن طبقة الدهماء، ويتبينوا في الرتبة عمن يرونه دونهم في الفهم والذكاء. فاختدعهم بهذه المقدمة حتى استزلهم عن واضح المحجة، وأورطهم في شبهات تعلقوا بزخارفها، وتاهوا عن حقائقها، ولم يخلصوا منها إلى شفا نفس، ولا قبلوه بيقين علم. ولما رأوا كتاب الله ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه، ضربوا بعض آياته ببعض، وتأولوها على ما يسنح لهم في عقولهم. واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم، ونصبوا العداوة لأخبار رسول الله ﷺ ولسنته المأثورة عنه، وردوها على وجوهها. وأساءوا في نقلتها القالة، ووجهوا عليهم الظنون، ورموهم بالتزيد، ونسبوهم إلى ضعف المُنة، وسوء المعرفة بمعاني ما يروونه من الحديث. ولو أنهم أحسنوا الظن بسلفهم، وآثروا متابعتهم، وسلموا حيث سلموا، وطلبوا المعاني حيث طلبوا، واجتهدوا في رد الهوى وخداع الشيطان لانشرحت صدورهم، وظهر لهم من برد اليقين وروح المعرفة، وضياء التسليم ما ظهر لسلفهم، وبرز لهم من أعلام الحق ما كان مكشوفاً لهم غير أن الحق عزيز، والدين غريب والزمان منتن ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠][1].

ثانياً: الجهل باللغة العربية واصطلاحاتها:

إن عدم فهم اللغة العربية فهماً صحيحاً كما تقتضيه قواعدها، كان من المؤثرات الداخلية القوية في حدوث الاختلاف والافتراق في الأمة وذلك «أن الله عز وجل أنزل القرآن عربياً لا عجمة فيه، بمعنى أنه جار في ألفاظه ومعانيه وأساليبه على لسان العرب، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]... وكان المنزل عليه القرآن عربياً أفصح من نطق بالضاد

---

(١) صون المنطق للسيوطي: ص ١٥٦، ١٥٧.

وهو محمد بن عبدالله ﷺ، وكان الذين بعث فيهم عرباً أيضاً، فجرى الخطاب به على معتادهم في لسانهم... وإذا كان كذلك فلا يُفهم كتاب الله تعالى إلا من الطريق الذي نزل عليه وهو اعتبار ألفاظها ومعانيها وأساليبها»[1].

فلما دخل كثير من العجم في الإسلام وأرادوا أن يفهموا القرآن بلسانهم ومنطقهم وقعوا في التخبط والاضطراب.

فلهذا كان سفيان الثوري رحمه الله إذا رأى النَّبط[2] يكتبون العلم تغير وجهه، فلما سئل عن ذلك، قال: كان العلم في العرب وفي سادات الناس، وإذا خرج عنهم وصار إلى هؤلاء النبط والسفلة غُيّر الدين[3].

وقال الإمام الشافعي رحمه الله: «ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاليس»[4].

قال السيوطي رحمه الله بعد ذكره لكلام الشافعي المتقدم: «أشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع وأن سببها الجهل بالعربية والبلاغة الموضوعة فيها من المعاني والبيان والبديع...»[4].

ومما يؤكد هذا أن عمرو بن عبيد[5] جاء إلى أبي عمرو بن العلاء[6]،

---

(١) الاعتصام: ٢/٢٩٣، ٢٩٤.

(٢) النبط: النبط والأنباط والنبيط: فلاحو العجم، وقيل: قوم من العرب دخلوا في العجم والروم واختلطت أنسابهم وفسدت ألسنتهم، وسموا بالنبط لمعرفتهم بأنباط الماء أي استخراجه لكثرة فلاحتهم. مجمع بحار الأنوار، لمحمد طاهر الصديقي الهندي: ٤/٦٥١، وانظر تهذيب اللغة: ١٣/٣٧٠، النهاية لابن الأثير: ٥/٨، ٩.

(٣) الاعتصام: ٢/١٧٥. الحلية: ٦/٣٦٩.

(٤) صون المنطق: ص ١٥.

(٥) هو أبو عثمان عمرو بن باب البصري، أصله من الموالي، وولاؤه لبني تميم، شيخ المعتزلة. ولد عام ٨٠ هـ، وتوفي عام ١٤٤ هـ، انظر تاريخ بغداد: ١٢/١٦٦، ميزان الاعتدال: ٢/٢٩٤، البداية والنهاية: ١٠/٧٨، عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، محمد صالح محمد السيد، ط مكتبة النهضة، القاهرة.

(٦) أبو عمرو بن العلاء التميمي، ثم المازني البصري، شيخ القراء والعربية، ولد سنة=

يناظره في وجوب عذاب الفاسق، فقال له يا أبا عمرو: الله يخلف وعده؟ فقال: لن يخلف الله وعده، فقال عمرو: فقد قال، وذكر آية وعيد، فقال أبو عمرو: من العجمة أتيت، الوعد غير الإيعاد ثم أنشد:

وإني وإنْ أوعـدْتُـه أو وعَـدْتُـه ... لمُخْلِفُ إيعـادي ومُنْجِزُ مَـوْعـدي[1]

وقال الحسن البصري رحمه الله: «إنما أهلكتهم العجمة يتأولونه على غير تأويله»[2].

ولو استقرينا أهل البدع من المتكلمين وغيرهم، وجدناهم من أبناء العجم، ممن ليس لهم أصالة في اللسان العربي. فغيلان الدمشقي وهو أول من تكلم في القدر وخلق القرآن كان مولى لآلى عثمان بن عفان، والجعد بن درهم كان مولى بني الحكم، وجهم بن صفوان كان من موالي بني راسب، وكذا واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد[3] وغيرهم.

ومما يؤكد أيضاً أثر الجهل باللغة العربية واصطلاحاتها في نشأة الفرق، أن المرجئة قد نجم خطؤهم من الجهل باصطلاحات اللغة العربية، فزعموا أن الإيمان لغة هو التصديق، والتصديق إنما يكون بالقلب واللسان، أو بالقلب فقط فالأعمال عندهم حسب هذا الفهم المنحرف ليست من الإيمان.

ويتضح خطؤهم إذا بحثنا في قضية الإيمان، فإن الأفعال تسمى أيضاً تصديقاً، وهذا معنى الإيمان المتواتر عن النبي ﷺ. مثال ذلك... أنه قال: «العينان تزنيان وزناهما النظر، والأذن تزني وزناها السمع، واليد تزني وزناها

= سبعين ٧٠ هـ. وتوفي سنة ١٥٧ هـ، اشتهر بالفصاحة والصدق وسعة العلم. تاريخ البخاري: ٩/٥٥، سير أعلام النبلاء: ٦/٤٠٧، تهذيب التهذيب: ١٢/١٧٨.

(١) عيون الأخبار: ٢/١٤٢، سير أعلام النبلاء: ٦/٤٠٨، ٤٠٩، الاعتصام: ٢/٢٩٩، صون المنطق: ص ٢٢، ٢٣، المنية والأمل: ص ٤٧ ط الهند.

(٢) صون المنطق: ص ٢٢، ٢٣، الاعتصام: ٢/٢٩٩، أفعال العباد: ص ١٠٦ ت عميرة.

(٣) المجروحين لابن حبان: ٢/٢٠٠، سرح العيون: ص ٢٨٩، ٢٩٣، خطط المقريزي: ٢/٣٤٥، ٣٥١، ٣٥٧.

البطش، والرجل تزني وزناها المشي، والقلب يتمنى ذلك ويشتهي والفرج يصدق ذلك أو يكذبه»[1].

وكذلك قال أهل اللغة وطوائف من السلف والخلف. قال الجوهري: «الصديق الدائم التصديق الذي يصدق قوله بالعمل»[2] [3].

ثالثاً: اتباع الهوى:

اتباع الهوى هو سبيل المشركين وطريقهم، لهذا قال الله تعالى فيهم: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]. وقال: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ كَمَن زُيِّنَ لَهُۥ سُوٓءُ عَمَلِهِۦ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُم﴾ [محمد: ١٤]. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «الهوى إله معبود. وقرأ ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ...﴾ [الجاثية: ٢٣]»[4].

وقال الله تعالى: ﴿فَٱسْتَمْتَعْتُم بِخَلَٰقِكُمْ كَمَا ٱسْتَمْتَعَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُم بِخَلَٰقِهِمْ وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓاْ﴾ [التوبة: ٦٩]. قال الإمام ابن القيم رحمه الله: «... أنه سبحانه جمع بين الاستمتاع بالخلاق وبين الخوض بالباطل، لأن فساد الدين إما أن يقع بالاعتقاد الباطل والتكلم به وهو الخوض، أو يقع في العمل بخلاف الحق والصواب وهو الاستمتاع بالخلاق، فالأول البدع، والثاني اتباع الهوى، وهذان هما أصل كل شر وفتنة وبلاء، وبهما كذبت الرسل، وعصي الرب، ودخلت النار، وحلت العقوبات، فالأول من جهة الشبهات، والثاني من جهة الشهوات، ولهذا كان السلف يقولون: احذروا من الناس صنفين: صاحب هوى فتنه هواه، وصاحب دنيا أعجبته دنياه....

---

(١) مسند الإمام أحمد: ٣٤٣/٢.
(٢) الصحاح: ١٥٠٦/٤. وانظر: فتح الباري: ١٢٠/١.
(٣) منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين. د. مصطفى حلمي: ص ٥١.
(٤) عيون الأخبار لابن قتيبة: ٣٧/١.

فقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَمْتَعْتُم بِخَلَٰقِكُمْ﴾ إشارة إلى اتباع الشهوات وهو داء العصاة، وقوله: ﴿وَخُضْتُمْ كَٱلَّذِى خَاضُوٓا۟﴾ إشارة إلى الشبهات وهو داء المبتدعة، وأهل الأهواء والخصومات، وكثيراً ما يجتمعان، فقل من تجده فاسد الاعتقاد إلا وفساد اعتقاده يظهر في عمله»(1).

وقد كان السلف رحمهم الله يسمون أهل البدع والآراء المخالفة للسنة بأهل الأهواء، وذلك لأنهم تركوا الكتاب والسنة وجعلوا معولهم عقولهم، وأخذوا في تسوية الكتاب عليها، ولم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها، حتى يصدروا عنها، بل قدموا أهواءهم واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظوراً فيها من وراء ذلك. فحرفوا نصوص الكتاب بتأويلاتهم الباطلة، وأساءوا الظن بما صح عن النبي ﷺ، وحسنوا ظنهم بآرائهم الفاسدة، جاء الشرع أو لا، بل إن جاء فهو كاشف لمقتضى ما حكم به العقل.

واتباع الهوى هو أصل الزيغ عن الصراط المستقيم. قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧] فمن شأنهم أن يتركوا الواضح ويتبعوا المتشابه.

وقد روى ابن عباس رضي الله عنهما... وذكرت الخوارج وما يلقون في القرآن... فقال: يؤمنون بمحكمه ويهلكون عند متشابهه وقرأ ابن عباس الآية(2).

وقال الإمام ابن تيمية رحمه الله: «وأما أهل البدع فهم أهل أهواء وشبهات يتبعون الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى، فكل فريق منهم قد أصل لنفسه أصل دين وضعه إما برأيه وقياسه الذي

---

(١) أعلام الموقعين: ١/١٣٦، ١٣٧.
(٢) الاعتصام: ٢/١٧٦، ١٧٩، ١٨٠، تبيين كذب المفتري: ص ٣٤٤، ٣٤٥، درء تعارض العقل والنقل: ٧/١٥٧، ١٥٨، إغاثة اللهفان: ٢/١٣٤.

يسميه عقليات، وإما بذوقه وهواه الذي يسميه ذوقيات، وإما بما يتأوله من القرآن ويحرف فيه الكلم عن مواضعه، ويقول إنه إنما يتبع القرآن كالخوارج، وإما بما يدعيه من الحديث والسنة ويكون كذباً وضعيفاً كما يدعيه الروافض من النص والآيات وكثير ممن يكون قد وضع دينه برأيه أو ذوقه يحتج من القرآن بما يتأوله على غير تأويله ويجعل ذلك حجة لا عمدة وعمدته في الباطن على رأيه كالجهمية والمعتزلة في الصفات والأفعال...»[1].

وخير مثال على أن اتباع الهوى كان له دور كبير في ظهور الاختلاف في الأمة، ما ورد أنه: لما بلغ عمر بن عبدالعزيز أن غيلان وفلاناً نطقا في القدر، فأرسل إليهما، وقال: ما الأمر الذي تنطقان به؟ فقالا: هو ما قال الله يا أمير المؤمنين، قال: وما قال الله قال: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، ثم قال: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرٗا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٣]، ثم سكتا.

فقال عمر: اقرأ، فقرأ حتى بلغا: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذۡكِرَةٞۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلٗا ۝٢٩ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ...﴾ [الإنسان: ٢٩ ـ ٣٠] إلى آخر السورة.

قال: كيف تريان يا بني الأتانة، تأخذان الفروع وتدعان الأصول.

وكان غيلان قد تاب على يد عمر بن عبدالعزيز، فقال عمر: اللهم إن كان كاذباً فلا تمته حتى تذقه حد السيف، فلما توفي عمر بن عبدالعزيز رحمه الله، رجع غيلان مما كان عليه. فأرسل إليه هشام بن عبدالملك وناظره الأوزاعي ثم أمر هشام بقتله[2].

رابعاً: ظهور الجدل في الدين:

لقد نهى رسول الله ﷺ عن الجدل في الدين وحذر منه وأخبر بأنه سبب

---

(١) النبوات: ص ١٢٩، ط دار الكتب العلمية.

(٢) سرح العيون: ص ٢٨٢، ٢٩٠، ٢٩١.

ضلال الأمم السابقة. فعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده: «أن نفراً كانوا جلوساً بباب النبي ﷺ، فقال بعضهم، ألم يقل الله كذا وكذا؟ وقال بعضهم: ألم يقل الله كذا وكذا؟ فسمع ذلك رسول الله ﷺ، فخرج كأنما فقيء في وجهه حب الرمان، فقال: بهذا أمرتم!! أو بهذا بعثتم!! أن تضربوا كتاب الله بعضه ببعض!! إنما ضلت الأمم قبلكم في مثل هذا، إنكم لستم مما ههنا في شيء، انظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، والذي نهيتم عنه فانتهوا»[1].

وعن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل، ثم تلا: ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [الزخرف: ٥٨][2].

ولقد امتثل الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم أمر النبي ﷺ، فلم يتماروا في الدين، ولم يجادلوا... وحذروا المسلمين المراء والجدل وأمروهم بالأخذ بالسنن.

قال وهب بن منبه[3] رحمه الله: «كنت أنا وعكرمة نقود ابن عباس بعدما ذهب بصره حتى دخلنا المسجد الحرام فإذا قوم يمترون في حلقة لهم،

---

(١) أحمد، المسند: رقم (٦٨٤٥) ت: أحمد شاكر، وانظر: ٦٦٦٨، ٦٧٠٢، ٦٧٤١، ٦٨٠١، وقال أحمد شاكر إسناده صحيح، وورد الحديث عن أبي هريرة عند الترمذي: في القدر، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر، رقم (٢١٣٤)، وابن ماجه عن عبدالله بن عمرو في المقدمة، باب في القدر ١/٣٣. رقم (٨٥).

(٢) الترمذي: في التفسير، باب تفسير سورة الزخرف، رقم (٣٢٥٠) وقال: حسن صحيح، وأحمد في المسند ٥/٢٥٢، ٢٥٦، وابن أبي الدنيا في كتاب الصمت: ص ٢٧٩ ت نجم خلف.

(٣) أبو عبدالله وهب بن منبه بن كامل الأبناوي، اليماني الذماري الصنعاني، الإمام العلامة الأخباري القصصي، أخو همام بن منبه، ولد سنة أربع وثلاثين، وتوفي رحمه الله سنة أربع عشرة ومئة. طبقات ابن سعد: ٥/٥٤٣، التاريخ الكبير: ٨/١٦٤، المعارف: ص ٤٥٩، معجم الأدباء: ١٩/٢٥٩، تهذيب التهذيب: ١١/١٦٦.

فقال لنا: أمَّا بي حلقة المراء: فانطلقنا به إليهم، فوقف عليهم، فقال: ما علمتم أن لله عباداً أصمتهم خشيته من غير عي ولا بكم؟ وأنهم لهم العلماء الفصحاء النبلاء الطلقاء» ثم قال: «فأين أنتم منهم»(١).

وقام معاوية رضي الله عنه يوماً، فقال: «أما بعد فإنه بلغني أن رجالاً منكم يتحدثون بأحاديث ليست في كتاب الله ولا تعرف عن رسول الله ﷺ، أولئك جهالكم»(٢).

ولكن لما بعد العهد وافترقت الأمة وخالف بعضها بعضاً وتمسكت كل فرقة بشبه وحجج وناظرت من تخالفها، انفتح باب الجدل، واحتاج كل أحد إلى ترجيح مذهبه وقوله بحجة عقلية أو نقلية أو مركبة منهما، فقام حينئذ السلف بتحذير المسلمين من الانسياق في هذا التيار أشد تحذير وكأنهم منذروا جيش.

قال الإمام أبو يوسف صاحب الإمام أبي حنيفة رحمهما الله: «الخصومة في الدين بدعة، وما ينقض أهل الأهواء بعضهم على بعض بدعة محدثة. لو كانت فضلاً لسبق إليها أصحاب رسول الله ﷺ وأتباعهم، فهم كانوا عليها أقوى ولها أبصر. وقال الله تعالى: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ﴾ [آل عمران:٢٠]، ولم يأمره بالجدال. ولو شاء لأنزل حججا، وقال له: قل كذا وكذا»(٣).

وقال الإمام أحمد رحمه الله: «عليكم بالسنة والحديث وما ينفعكم، وإياكم والخوض والمراء فإنه لا يفلح من أحب الكلام، وقال: لا أحب لأحد أن يجالسهم، ويخالطهم، أو يأنس بهم، فكل من أحب الكلام لم يكن آخر أمره إلا إلى البدعة فإن الكلام لا يدعوهم إلى خير، فلا أحب الكلام ولا الخوض ولا الجدال، وعليكم بالسنة والفقه الذي تنتفعون به، ودعوا الجدال

---

(١) الشريعة للآجري: ص ٥٩، صون المنطق: ص ٥٠، ٥١.
(٢) صون المنطق: ص ٥١.
(٣) الفتاوى: ١٦/٤٧٥، ٤٧٦.

وكلام أهل الزيغ والمراء، أدركنا الناس وما يعرفون هذا ويجانبون أهل الكلام. وقال: من أحب الكلام لم يفلح، وعاقبة الكلام لا تئول إلى خير»[1].

وهجر الإمام أحمد الحارث المحاسبي[2] عندما رد على المبتدعة بعلم الكلام. وقال له: «ليس السنة أن ترد عليهم ولا يناظرون، إنما السنة أن يخبروا بالآثار والسنن. فإن قبلوها وإلا هجروا في الله». وقال أيضاً: «إذا رددت عليهم بعلم المعقول والجدل ألجأتهم إلى رد ما جئت به بالقياس والجدل فيكون سبباً لرد الحق»[3].

و«قيل لعبدالرحمن بن مهدي[4] أن فلاناً صنف كتاباً يرد فيه على المبتدعة، قال: بأي شيء بالكتاب والسنة؟ قال: لا، لكن بعلم المعقول والنظر، فقال: أخطأ السنة ورد بدعة ببدعة»[5].

وقال ابن قتيبة[6] رحمه الله: «كان المتناظرون في الفقه يتناظرون في

---

(١) جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان الألوسي: ص ١٣٤ ط المدني، الآداب الشرعية لابن مفلح: ١/١٩٩ ط قرطبة.

(٢) هو أبو عبدالله الحارث بن أسد المحاسبي، البصري المولد، البغدادي المنزل والوفاة، أحد الزهاد المتكلمين في العبادة والزهد والمواعظ، كان صوفياً زاهداً، فقيهاً متكلماً، توفي رحمه الله ببغداد سنة ٢٤٣ هـ. حلية الأولياء: ١٠/٧٣، ١٠٩، تاريخ بغداد: ٨/٢١١ - ٢١٦، طبقات الشافعية الكبرى: ٢/٢٧٥ - ٢٨٤، تهذيب التهذيب: ٢/١٣٤ - ١٣٦، مقدمة تحقيق كتابي المحاسبي (العقل) و(فهم القرآن)، ت حسين القوتلي: ٩ - ١٣٩.

(٣) قوت القلوب لأبي طالب المكي: ٢/٥٠ ط ١، وصون المنطق: ص ١٣١، ١٣٢.

(٤) هو أبو سعيد عبدالرحمن بن مهدي بن حسان العنبري الأزدي، مولاهم البصري، الإمام الناقد المجود، سيد الحفاظ، ولد سنة ١٣٥ هـ، وتوفي في البصرة سنة ١٩٨ هـ، طبقات ابن سعد: ٧/٢٩٧، حلية الأولياء: ٩/٣ - ٦٣، تاريخ بغداد: ١٠/٢٤٠، سير أعلام النبلاء: ٩/١٩٢، تهذيب التهذيب: ٦/٢٧٩.

(٥) قوت القلوب: ٢/٥٠، صون المنطق: ص ١٣١.

(٦) أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، العلامة الكبير، ذو الفنون، الكاتب، صاحب التصانيف، خطيب أهل السنة، قال الخطيب: كان ثقة ديناً فاضلاً، قيل إنه =

الجليل من الواقع والمستعمل من الواضح وفيما ينوب الناس فينفع الله به القائل والسامع، فقد صار أكثر التناظر فيما دق وخفي وفيما لا يقع وفيما قد انقرض... وصار الغرض فيه إخراج لطيفة وغوصاً على غريبة ورداً على متقدم...

وكان المتناظرون فيما مضى يتناظرون في معادلة الصبر بالشكر وفي تفضيل أحدهما على الآخر وفي الوساوس والخطرات ومجاهدة النفس وقمع الهوى فقد صار المتناظرون يتناظرون في الاستطاعة والتولد والطفرة والجزء والعرض والجوهر فهم دائبون يخبطون في العشوات قد تشعبت بهم الطرق وقادهم الهوى بزمام الردى»[1].

فلما وقع الناس في الجدل ولم يلتزموا بمنهج السلف تفرقوا فرقاً وأحزاباً، كل حزب بما لديهم فرحون. قال عمرو بن قيس[2]: «قلت للحكم بن عتبة[3]: ما اضطر الناس إلى الأهواء. قال: الخصومات»[4].

وقال سعيد بن مسلم[5]: «كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام: عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء، وبشار الأعمى[6]، وعبدالكريم بن أبي

= ولد في بغداد سنة ٢١٣ هـ، وتوفي رحمه الله سنة ٢٧٦ هـ، تاريخ بغداد: ١٠/١٧٠، البداية والنهاية: ١١/٤٨، سير أعلام النبلاء: ١٣/٢٩٦، مقدمة تحقيق «عيون الأخبار» ٤/١٢ ط دار الكتب الأولى.

(١) الاختلاف في اللفظ: ص ١٠، ١١ ط دار الكتب العلمية.

(٢) عمرو بن قيس الملائي، ثقة متقن عابد روى عن عطية العوفي، توفي رحمه الله سنة ١٤٦ هـ. تهذيب التهذيب: ٨/٩٢.

(٣) أبو محمد الحكم بن عتبة الكندي الكوفي، ثقة ثبت فقيه، توفي رحمه الله سنة ١١٣ هـ. تهذيب التهذيب: ٢/٤٣٢.

(٤) السنة، لعبد الله بن أحمد: ١/١٣٧، ت القحطاني، دار ابن القيم، الشريعة للآجري: ص ٥٨.

(٥) سعيد بن مسلم بن بانك المدني أبو مصعب، وثقه أحمد وابن معين وغيرهما، تهذيب التهذيب: ٤/٨٢، ٨٣، التاريخ الكبير: ٣/٥١٤.

(٦) بشار بن برد، أبو معاذ البصري الضرير، من موالي بني عقيل، ولد أعمى، وكان من أشعر الناس، اتهم بالزندقة، وقيل: كان يفضل النار، وينتصر لإبليس، هلك سنة =

العوجاء[1]، وصالح بن عبدالقدوس[2]، ورجل من الأزد... فكانوا يجتمعون في منزل الأزدي ويختصمون عنده، فأما عمرو وواصل فصارا إلى الاعتزال، وأما عبدالكريم وصالح فصارا إلى الثنوية[3]، وأما الأزدي، فمال إلى السمنية[4] ـ وهو مذهب من مذاهب أهل الهند ـ وأما بشار فبقي متحيراً، فقيل: إنه قال بعد بمذهب الثنوية وعدم الرجعة»[5].

ولقد حاول أهل الأهواء والبدع أن يقحموا السلف في ماهم فيه من الجدل، فباءوا بالفشل. قال معن بن عيسى[6]: «انصرف مالك بن أنس رضي الله عنه يوماً من المسجد وهو متكىء على يدي، فلحقه رجل يقال له:

= ١٦٧ هـ، وبلغ التسعين. تاريخ بغداد: ١١٢/٧، البداية والنهاية: ١٤٩/١٠، لسان الميزان: ١٥/٢، سير أعلام النبلاء: ٢٤/٧.

(١) عبدالكريم بن أبي العوجاء، خال معن بن زائدة، زنديق، قال ابن عدي: لما أخذ لتضرب عنقه، قال: لقد وضعت فيكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال وأحلل الحرام. قتله محمد بن سليمان العباسي الأمير بالبصرة بعد الستين ومئة. ميزان الاعتدال: ٦٤٤/٢، لسان الميزان: ٥١/٤، ٥٢.

(٢) صالح بن عبدالقدوس، أبو الفضل الأزدي، قتله المهدي على الزندقة، قال المرزباني: كان حكيم الشعراء زنديقاً متكلماً يقدمه أصحابه في الجدال عن مذهبهم.
ميزان الاعتدال: ٢٩٧/٢، ٢٩٨، لسان الميزان: ١٧٣/٣، ١٧٤.

(٣) هم الذين يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان. الملل والنحل للشهرستاني: ص ١١٥ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الرازي: ص ١٣٨ ط الكليات الأزهرية.

(٤) السمنية: نحلة بوذية من نحل الهند، ادعى أصحابها بأن العالم قديم، وقالوا لا وجود إلا ما وقعت عليه الحواس، كما أنكروا الأعراض. انظر: الحور العين للحميري: ص ١٣٩، التبصير في الدين: ص ١٣١، وتحقيق ما للهند. للبيروني: ص ١٥.

(٥) سرح العيون: ص ٣٠٠، لسان الميزان: ٥١/٤، ٥٢.

(٦) معن بن عيسى بن يحيى بن دينار الأشجعي مولاهم. أبو يحيى المدني القزاز، الإمام الحافظ الثبت، ولد بعد الثلاثين ومئة، قال أبو حاتم: أثبت أصحاب مالك وأوثقهم معن بن عيسى... توفي رحمه الله بالمدينة سنة ١٩٨ هـ، وكان ثقة كثير الحديث ثبتاً مأموناً. طبقات ابن سعد: ٤٣٧/٥، الديباج المذهب: ٣٤٤/٢ ـ ٣٤٥، سير أعلام النبلاء: ٣٠٤/٩، تهذيب التهذيب: ٢٥٢/١٠، ٢٥٣.

أبو الحورية، كان يتهم بالإرجاء. فقال: يا عبدالله، اسمع مني شيئاً أكلمك به، وأحاجك وأخبرك برأيي، قال: فإن غلبتني. قال: إن غلبتك اتبعني. قال: فإن جاء رجل آخر، فكلمنا فغلبنا؟ قال: نتبعه، فقال مالك رحمه الله تعالى: يا عبدالله بعث الله عز وجل محمداً ﷺ بدين واحد، وأراك تنتقل من دين إلى دين، قال عمر بن عبدالعزيز: من جعل دينه غرضاً للخصومات أكثر التنقل»[1].

وجاء رجل إلى الحسن، فقال: يا أبا سعيد، تعال حتى أخاصمك في الدين، فقال الحسن: أما أنا فقد أبصرت ديني، فإن كنت أضللت دينك فالتمسه[2].

وقال أبو قلابة[3]- وكان أدرك غير واحد من أصحاب رسول الله ﷺ: «لا تجالسوا أهل الأهواء أو قال أصحاب الخصومات فإني لا آمن أن يغمسوكم في ضلالتهم، أو يلبسوا عليكم بعض ما تعرفون»[4].

خامساً: الأثر السياسي:

والمقصود هنا الخلافات السياسية والصراع الداخلي والفتن والحروب التي ظهر على أثرها بعض الفرق.

فبعد مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه وقعت الفتنة. فاقتتل المسلمون بصفين، حينئذ خرجت الخوارج وهي المارقة التي قال فيها رسول الله ﷺ: «تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين يقتلهم أولى الطائفتين بالحق»[5].

---

(١) الشريعة: ص ٥٦، ٥٧، صون المنطق: ص ١٢١.
(٢) الشريعة: ص ٥٧، صون المنطق: ص ١٢١.
(٣) أبو قلابة عبدالله بن زيد بن عمرو أو عامر بن ناتل بن مالك، الجرمي البصري، الإمام شيخ الإسلام، كان ثقة كثير الحديث، ذكر أبو قلابة عند ابن سيرين فقال: ذاك أخي حقاً، توفي رحمه الله سنة ست أو سبع ومئة. طبقات ابن سعد: ١٨٣/٧، الحلية: ٢٨٢/٢، البداية والنهاية: ٢٣١/٩، سير أعلام النبلاء: ٤٦٨/٤.
(٦) السنة لعبدالله بن أحمد: ١٣٧/١، ت القحطاني، سير أعلام النبلاء: ٤٧٢/٤.
(١) سبق تخريجه ص ١٨.

وكان مروقها لما حكم الحكمان وافترق الناس على غير اتفاق، وعلى أثر ذلك حدثت أيضاً بدع التشيع...»[1].

فهاتان البدعتان، بدعة الخوارج والشيعة حدثتا في ذلك الوقت لما وقعت الفتنة.

ولكن ينبغي ملاحظة أن الفتنة لم تكن العامل الأساسي في ظهور معتقد الخوارج والشيعة، بل إن هذه المعتقدات كانت قد نمت وتكونت قبل ذلك ولم تكن الفتنة سوى مناسبة لظهور تلك المعتقدات إلى الساحة.

---

(١) منهاج السنة: ١/٣٠٦، ت: محمد رشاد سالم رحمه الله، الفتاوى: ١٣/٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠. وانظر: نشأة الفكر الفلسفي، نشار: ١/٢٢٥.

المؤثرات الخارجية

يقصد بالمؤثرات الخارجية. المؤثرات النابعة من خارج المجتمع الإسلامي، كالنصارى واليهود، والفرس... وغيرهم.

وفيما يلي ذكر أهم هذه المؤثرات:

أولاً: الأثر النصراني:

لا يشك باحث فيما للنصارى من أثر عظيم في ظهور الانحرافات العقائدية في الأمة الإسلامية. فقد كان النصارى أصحاب فلسفة ولهم عناية كبيرة بالجدل في العقائد. وقد وصل تأثير معتقداتهم إلى المسلمين، لأن كثيراً منهم دخلوا في الإسلام وهم يضمرون الحقد عليه وعلى أهله، فأظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر. كما أن الانتقال من دين إلى دين حتى وإن كان حقيقياً لا يلغي جذور الاعتقادات الأولى. لذلك فإن مسائل الكلام والجدل انتقلت معهم بعد إسلامهم، يضاف إلى ذلك أن الإسلام كان يقبل بقاء أهل الكتاب على اعتقادهم إذا ما دفعوا الجزية.

وأما طرق وصول أفكارهم إلى المسلمين، فكانت عن طريق الاتصال الشخصي والمخالطة وعن طريق المناقشات والمناظرات.

كما أن مراكز الثقافة اليونانية كجنديسابور[1]، وحران[2]، والإسكندرية

---

(١) جنديسابور: مدينة في خوزستان أنشأها سابور الأول الساساني وأسكنها سبي الروم، اشتهرت بمدرستها الطبية التي أنشأها كسرى الأول حيث كانت تدرس فيها علوم اليونان، وقد بقيت هذه المدرسة حتى العهد العباسي. معجم البلدان: ٢/ ١٧٠، ١٧١، معجم ما استعجم: ٢/٣٩٧، الروض المعطار: ص ١٧٣، ١٧٤، دائرة المعارف الإسلامية: ١٢/٣٥٩، ٣٦٠.

(٢) حران: مدينة من ديار مضر، قديمة عتيقة، لا يدرى متى بنيت. وهي مدينة =

وغيرها كانت مراكز للتأثير النصراني وذلك أن أكثر القائمين على هذه المراكز كانوا من النصارى[1].

والمراجع القديمة تثبت لنا أن القدرية قد أخذوا قولهم في القدر عن النصرانية، وتذكر لنا اسمين ارتبط بهما شيوع ذلك الاتجاه ونقله إلى المسلمين، وهما معبد الجهني وغيلان الدمشقي.

قال ابن قتيبة رحمه الله عن غيلان: «كان قبطياً، قدرياً، لم يتكلم أحد في القدر قبله ودعا إليه إلا معبد الجهني»[2].

وروى عن الأوزاعي[3] أنه قال: «أول من تكلم في القدر: معبد الجهني ثم غيلان بعده»[4].

وقال ابن نباته[5]: «وقيل أول من تكلم في القدر رجل من أهل العراق

= الصابئين، وفيها مجمعهم يدرسون فيه الفلسفة وعلم النجوم. وهي على طريق الموصل والشام. معجم البلدان: ٢/٢٣٥، ٢٣٦، الروض المعطار: ص ١٩١، ١٩٢. وانظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/٣١٣.

(١) انظر: دراسات في الفكر الفلسفي للألوسي: ص ٩٣ - ٩٥، الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، لعطوان: ص ٢٧، دراسات في الفرق عرفان عبدالحميد: ص ١٤٣، ١٤٤، أدب المعتزلة: ص ١٠٩، ١١٠، ١١٣، الحضارة الإسلامية، متز: ١/٣٧٣، ٣٧٤، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور: ص ٤٨، ٤٩، تاريخ العرب، فيليب حتي: ٢/٥٥٢، نشأة الفكر الفلسفي، نشار: ١/٩٢، ٩٣.

(٢) المعارف: ص ٤٨٤.

(٣) عبدالرحمن بن عمرو بن يحمد، أبو عمرو الأوزاعي، شيخ الإسلام، وعالم أهل الشام، ولد سنة ثمان وثمانين وكان خيراً، فاضلاً مأموناً كثير العلم والحديث والفقه، حجة. توفي سنة ١٥٧ هـ. قال الإمام مالك: الأوزاعي إمام يقتدى به. طبقات ابن سعد: ٧/٤٨٨، مشاهير علماء الأمصار: ص ١٨٠، الحلية: ٦/١٣٥ - ١٤٩، تهذيب التهذيب: ٦/٢٣٨ - ٢٤٢، سير أعلام النبلاء: ٧/١٠٧، عبدالرحمن الأوزاعي، طه الولي، دار صادر بيروت، ص ٢٧ - ٣٩.

(٤) المعارف: ص ٤٨٤.

(٥) أبو بكر جمال الدين محمد بن محمد بن محمد بن صالح، ابن نباتة الفارقي الجذامي،

كان نصرانياً فأسلم، ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهني وغيلان الدمشقي»[1].

وقال المقريزي[2]: «وكان أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني وكان يجالس الحسن بن الحسين البصري، فتكلم في القدر بالبصرة وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، وأخذ معبد هذا الرأي عن رجل من الأساورة يقال له أبو يونس سنسوية ويعرف بالأسواري . . .»[3].

فهذه الروايات تقتضي أن القول بالقدر انتقل إلى المسلمين من النصارى، وأن فرقة القدرية ما هي إلا مظهراً من مظاهر التأثير النصراني في ظهور الاختلاف والتفرق بين المسلمين.

ولما كان النصارى يقدمون أفكارهم وعقائدهم بأسلوب فلسفي، فإن المعتزلة في مجادلاتهم ومناظراتهم لهم وجدوا أنفسهم مضطرين إلى أن يسلكوا في معارضتهم لهم المسلك نفسه، لذلك فقد كانت النزعة العقلية الفلسفية إحدى صفات المعتزلة الغالبة عليهم.

ويؤيد هذا قول الخياط[4] في كتابه الانتصار: «. . . أشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به من

= ولد بمصر سنة ٦٨٦ هـ، وهو من ذرية الخطيب عبدالرحمن بن محمد، شاعر عصره، وأحد الكتاب المترسلين العلماء بالأدب. توفي سنة ٧٦٨ هـ. البداية والنهاية: ١٤/٣٢٢، البدر الطالع: ٢/٢٥٢ ـ ٢٥٤، الأعلام: ٧/٣٨، ومقدمة تحقيق كتابه سرح العيون، ص ٥ ـ ٢٦.

(١) سرح العيون: ص ١٨٣.

(٢) أحمد بن علي بن عبدالقادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، المقريزي، مؤرخ الديار المصرية، ولد ونشأ ومات في القاهرة (٧٦٦ هـ ـ ٨٤٥ هـ)، له مؤلفات كثيرة من أشهرها كتاب: الخطط.
البدر الطالع: ١/٧٩، الأعلام: ١/١٧٧، ١٧٨.

(٣) الخطط: ٢/٣٥٦.

(٤) أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان الخياط، شيخ المعتزلة البغداديين، وهو من نظراء الجبائي. له مصنفات كثيرة منها الانتصار في الرد على ابن الراوندي، وهو =

أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كمن في الدين من القوى والفضائل. . . »[1].

ومما يؤكد أن المعتزلة قد تأثرت بالنصرانية، ما ورد في كتاب السنة لعبدالله بن الإمام أحمد، عن يحيى بن أيوب[2] أنه قال: «كنت أسمع الناس يتكلمون في المريسي، فكرهت أن أقدم عليه حتى أسمع كلامه لأقول فيه بعلم فأتيته فإذا هو يكثر الصلاة على عيسى بن مريم صلوات الله عليه. فقلت له: إنك تكثر الصلاة على عيسى، فأهل ذاك هو ولا أراك تصلي على نبينا، ونبينا ﷺ أفضل منه؟ فقال لي: ذلك كان مشغولاً بالمرآة والمشط والنساء»[3].

وقال الشهرستاني عن أحمد بن خابط[4] - وهو زعيم فرقة من فرق المعتزلة تنسب إليه -: «زعم أحمد بن خابط أن المسيح تدرع بالجسد الجسماني وهو الكلمة القديمة المتحدة، كما قالت النصارى». وقال إنه يرى «إثبات حكم من أحكام الإلهية في المسيح عليه السلام موافقة للنصارى على اعتقادهم أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة. . . »[5].

= مطبوع. توفي سنة ٣٠٠ هـ. تاريخ بغداد: ١١/٨٧، لسان الميزان: ٤/٨ - ٩، المنية والأمل لابن المرتضى، المحققة: ص ٧٢ - ٧٤، ١٧٥، ومقدمة تحقيق كتاب «الانتصار» ت نيبرج، ثورة العقل (دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد): الراوي: ص ١٧١ - ١٨٦.

(١) الانتصار: ص ٥٨، ط القاهرة ١٩٢٥ م. وانظر: دلالة الحائرين، للفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون، تحقيق حسين آتاي: ١٨٠، ١٨١، ط مكتبة الثقافة الدينية.

(٢) أبو زكريا يحيى بن أيوب المقابري البغدادي، الإمام العالم القدوة الحافظ العابد، ت: ٢٣٤ هـ. تاريخ بغداد: ١٤/١٨٨، طبقات الحنابلة: ١/٤٠٠، تهذيب التهذيب: ١١/١٨٨، سير أعلام النبلاء: ١١/٣٨٦.

(٣) السنة: ١/١٧٠.

(٤) أحمد بن خابط. زعيم فرقة الخابطية من المعتزلة. توفي سنة ٢٣٢ هـ. الملل والنحل: ص ٢٧، المنية والأمل، ت عصام الدين محمد: ص ١٦٣.

(٥) الملل والنحل: ص ٢٧، المنية والأمل: ص ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥.

ويرى الشهرستاني أن قول النصارى: «إن الله تعالى واحد، ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو». يشابه أحوال أبي هاشم[1] من المعتزلة. فإنه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد ويعني بقوله واحد يعني الإله. قال: هو واحد بالجوهر، أي ليس هو مركباً من جنسين بل هو بسيط وواحد، ويعني بالحياة والعلم أقنومين جوهرين، أي أصلين مبدأين للعالم»[2].

ويرى الدكتور علي سامي النشار أن المعتزلة والأشاعرة قد تأثروا بالنصرانية في تقسيمهم الموجودات إلى جوهر وعرض ونفيهم ذلك عن الله. وذلك أن النصارى كانوا في مناقشتهم للمعتزلة والأشاعرة - كما في المغني والتمهيد -[3] يطلقون لفظ الجوهر على الله، مما دفعهم إلى بحث مسألة الجوهر والعرض[4].

ولقد أثرت النصرانية في التصوف تأثيراً كبيراً وخاصة في قولهم بوحدة الوجود والحلول والاتحاد والعشق الإلهي.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وهذا الاتحاد الخاص من النصارى يشبه... قول أهل الوحدة والاتحاد العام»[5].

وقال أيضاً: «ومن قال من ضلال المسلمين: إن الرب يتحد أو يحل في الأنبياء والأولياء. فقوله من جنس قول النصارى في المسيح...»[6].

---

(١) أبو هاشم عبدالسلام بن أبي علي محمد بن عبدالوهاب الجبائي المعتزلي، ولد سنة ٢٧٧ هـ، في البصرة، أخذ عن والده، سكن بغداد إلى حين وفاته سنة ٣٢١ هـ.
تاريخ بغداد: ١١/٥٥ - ٥٦، البداية والنهاية: ١١/١٧٦، الملل والنحل: ص ٣٢ - ٣٥، المنية والأمل: ص ٧٩ - ٨٢، مذاهب الإسلاميين، عبدالرحمن بدوي: ١/٣٣٠ وما بعدها، المعتزلة: أحمد صبحي: ١/٣٠٨ - ٣٣٢.

(٢) الملل والنحل: ص ٢٣، ١٠٢.

(٣) المغني، لعبدالجبار: ٥/٨٠ وما بعدها، التمهيد، للباقلاني: ص ٩٣ وما بعدها.

(٤) نشأة الفكر الفلسفي: ١/٩٩.

(٥) الجواب الصحيح: ص ٣/٧٣.

(٦) الجواب الصحيح: ٣/١٩٩، وانظر أيضاً: ٢/١٤٦.

وقد كان تأثر الصوفية بالنصرانية مبكراً، ذكر شيخ الإسلام عن محمد بن سيرين[1] رحمه الله أنه بلغه أن قوماً يفضلون لباس الصوف، فقال: إن قوماً يتخيرون الصوف، يقولون أنهم متشبهون بالمسيح بن مريم، وهدى نبينا أحب إلينا، وكان النبي ﷺ يلبس القطن وغيره»[2].

كما أن ابن الجوزي ذكر عن إبراهيم بن أدهم[3] رحمه الله، أنه قال: «تعلمت المعرفة من راهب يقال له سمعان»[4].

كما أن النصرانية قد أثرت في الشيعة، ففكرة ألوهية علي ورجعته وقيامه بمعجزات تشبه معجزات المسيح، وفكرة المهدي عن الشيعة، لا بد أن تكون ذات أثر نصراني إلى جانب الآثار الأخرى[5].

ثانياً: الأثر اليهودي:

يظهر الأثر اليهودي في عدة جوانب من الانحرافات العقدية التي ظهرت في الأمة الإسلامية، فالشيعة في أصلها ومنبعها في كثير من عقائدها يهودية خالصة. وهذا أمر تكاد المراجع أن تجمع عليه، حيث تقول بأن

---

(١) أبو بكر محمد بن سيرين، الأنصاري، الأنيسي البصري، الإمام، شيخ الإسلام، مولى أنس بن مالك رضي الله عنه، أدرك ثلاثين صحابياً، قال ابن جرير الطبري: كان ابن سيرين فقيهاً، عالماً، ورعاً، أديباً، كثير الحديث، صدوقاً، شهد له أهل العلم والفضل بذلك، وهو حجة. انظر: طبقات ابن سعد: ١٩٣/٧، المعارف: ص ٤٤٢، الحلية: ٢٦٣/٢، تاريخ بغداد: ٣٣١/٥، سير أعلام النبلاء: ٦٠٦/٤، البداية والنهاية: ٢٦٧/٩، تهذيب التهذيب: ٢١٤/٩.

(٢) الفتاوى: ٧/١١. وانظر: عيون الأخبار: ٢٩٧/١، ٢٩٨.

(٣) أبو إسحق إبراهيم بن أدهم بن منصور العجلي وقيل التميمي، الخراساني البلخي، نزيل الشام، من الزهاد الأوائل، ولد في حدود المئة، قال فيه النسائي: هو ثقة مأمون، أحد الزهاد. توفي رحمه الله سنة ٢٦٢ هـ.
الحلية: ٣٦٧/٧، التاريخ الكبير: ٢٧٣/١، طبقات الصوفية، للسلمي: ص ٢٧ - ٣٩، سير أعلام النبلاء: ٣٨٧/٧ - ٣٩٦.

(٤) تلبيس إبليس: ص ١٥٢.

(٥) دراسات في الفكر الفلسفي، الألوسي: ص ٩٦.

عبدالله بن سبأ[1] أول من دعا إلى فكرة القداسة التي نسبت إلى علي، وكذا القول بالرجعة والبداء والطعن في الصحابة، ونقص القرآن. . . وغير ذلك من عقائد الشيعة.

ويعترف بهذا كبار علماء الشيعة المتقدمين، كالقمي[2] والنوبختي[3] والكشي[4]. فالقمي والنوبختي ذكرا: أن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية، وأن عبدالله بن سبأ كان أول من أظهر الطعن في أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة[5]. وأما الكشي فقد ذكر، أن ابن سبأ كان يدعي النبوة ويزعم أن أمير المؤمنين علي رضي الله عنه هو الله تعالى[6].

كما أن عقيدة التشبيه التي ظهرت أول ما ظهرت في صفوف الشيعة كان مصدرها يهودي. قال الرازي: «اعلم أن اليهود أكثرهم مشبهة، وكان

---

(١) عبدالله بن سبأ، رأس الطائفة السبئية، التي تقول بألوهية علي رضي الله عنه، أصله من اليمن، كان يهودياً وأظهر الإسلام. رحل إلى الحجاز فالبصرة فالكوفة، والشام ومصر. كان يقال له: «ابن السوداء» لسواد أمه. البدء والتاريخ: ٥/ ١٢٩، لسان الميزان: ٣/ ٢٨٩، الأعلام: ٤/ ٨٨، انظر: عبدالله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام، سليمان العودة: ص ٣٧ وما بعدها.

(٢) سعيد بن عبدالله الأشعري القمي، أبو القاسم، فقيه إمامي، من أهل (قم)، من كتبه: «المقالات والفرق»، مات سنة ٣٠٠ هـ، أعيان الشيعة: ٧/ ٢٢٥، ٢٢٦، الأعلام: ٣/ ٨٦.

(٣) الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي، أبو محمد، فلكي عارف بالفلسفة تدعيه المعتزلة والشيعة وهو من أهل بغداد، نسبته إلى جده (نوبخت)، من أشهر كتبه، فرق الشيعة، مات سنة ٣١٠ هـ. لسان الميزان: ٢/ ٢٥٨، أعيان الشيعة: ٥/ ٣٢٠، ٣٢١، الأعلام: ٢/ ٢٢٤.

(٤) محمد بن عمر بن عبدالعزيز، أبو عمرو، الكشي، فقيه إمامي، نسبته إلى (كش) من بلاد ما وراء النهر. اشتهر بكتابه (معرفة أخبار الرجال). مات نحو ٣٤٠ هـ. روضات الجنات: ٦/ ١٣٠، ١٣١، الأعلام: ٦/ ٣١١.

(٥) المقالات والفرق: ص ٢٠، فرق الشيعة: ص ٤٤، وانظر: الشيعة والخوارج، فلهوزن: ص ١٧٠، ١٧١، دراسات في الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم: ١٠٩.

(٦) رجال الكشي: ص ٩٨، ٩٩.

بدو ظهور التشبيه في الإسلام من الروافض. . .»[1].

وقال الشهرستاني في كلامه عن المشبهة: «وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي ﷺ وأكثرها مقتبسة من اليهود. فإن التشبيه فيهم طباع حتى قالوا: اشتكت عيناه فعادته الملائكة. . .»[2].

وقال الإسفراييني: «اعلم أن جميع اليهود في أصول التوحيد فريقان: فريق منهم المشبهة وهم الأصل في التشبيه، وكل من قال قولاً في دولة الإسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم. . .»[3].

وأما القول بنقصان القرآن فقد ابتدعته السبئية ـ أتباع عبدالله بن سبأ اليهودي ـ كما نص على هذا الحسن بن محمد بن الحنفية[4] في رسالته في الإرجاء[5].

وأما قول المعتزلة بأن القرآن مخلوق، فهو مقتبس من اليهود الذين قالوا أن التوراة مخلوقة.

قال ابن الأثير في ترجمته لأحمد بن أبي دؤاد[6]: «كان داعية إلى القول

---

(١) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ط الكليات: ص ٩٧.

(٢) الملل والنحل: ص ٤٥.

(٣) التبصير في الدين: ص ٩٠. وانظر: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، عبدالمنعم الحفني: ٢١٩ ـ ٢٢١.

(٤) الحسن بن محمد بن الحنفية. الإمام أبو محمد الهاشمي المدني، يعرف أبوه بابن الحنفية، قال ابن حبان: كان من علماء الناس بالاختلاف. وقال ابن حجر: المراد بالإرجاء الذي تكلم الحسن بن محمد فيه غير الإرجاء الذي يعيبه أهل السنة. . . توفي رحمه الله سنة ٩٩ هـ وقيل ١٠٠ هـ.
طبقات ابن سعد: ٣٢٨/٥، سير أعلام النبلاء: ١٣٠/٤، تهذيب التهذيب: ٣٢٠/٢.

(٥) ضمن (كتاب الإيمان) للحافظ العدني، ت: حمد الحربي: ص ١٤٨، ط ١ الدار السلفية، الكويت.

(٦) أبو عبدالله، أحمد بن فرج بن حريز الإيادي البصري ثم البغدادي، المعتزلي، كان داعية إلى خلق القرآن، كان له دور كبير في فتنة الإمام أحمد رحمه الله. مات هو =

بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة، وأخذ ذلك عن بشر المريسي[1]، وأخذ بشر عن الجهم بن صفوان وأخذ الجهم عن الجعد بن درهم، وأخذه الجعد عن أبان بن سمعان، وأخذه أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وختنه، وأخذه طالوت عن ختنه لبيد بن الأعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ وكان لبيد يقول بخلق التوراة، وأول من صنف في ذلك طالوت، وكان زنديقاً فأفشى الزندقة»[2].

وذكر الخطيب البغدادي: أن بشراً المريسي، كان أبوه يهودياً صباغاً بالكوفة[3].

ثالثا: الأثر الفارسي:

ومن جملة المؤثرات الخارجية التي كان لها دور كبير في نشوء الانحراف العقدي في الأمة الإسلامية، «الأثر الفارسي». إذ كان تأثيره منذ وقت مبكر، وقد قوي وعظم عندما انتقلت الخلافة من دمشق إلى بغداد، وأصبح للفرس سلطة قوية في الدولة.

قال الفقيه المالكي أبو محمد عبدالله بن أبي زيد[4]: «رحم الله بني أمية

= وولده محمد منكوبين، سنة ٢٤٠ هـ. تاريخ بغداد: ٤/١٤١، ميزان الاعتدال: ١/٩٧، سير أعلام النبلاء: ١١/١٦٩، لسان الميزان: ١/١٧١.

(١) أبو عبدالرحمن، بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي، كان عين الجهمية في عصره وعالمهم، فمقته أهل العلم، وكفره عدة، ولم يدرك جهم بن صفوان، وله مصنفات كثيرة. هلك سنة ٢١٨ هـ. تاريخ بغداد: ٧/٥٦، ميزان الاعتدال: ١/٣٢٢، سير أعلام النبلاء: ١٠/١٩٩، الفوائد البهية: ص ٥٤.

(٢) الكامل: ٧/٢٦.

(٣) تاريخ بغداد: ٧/٦١، سير أعلام النبلاء: ١٠/٢٠٠، ٢٠١.

(٤) عبدالله بن أبي زيد عبدالرحمن القيرواني النفزي أبو محمد، والنفزي نسبة إلى نفزة مدينة بجنوب تونس، سكن القيروان، وكان إمام المالكية في وقته، وقدوتهم، وكان واسع العلم كثير الحفظ والرواية، ولد سنة ٣١٠ هـ.
قال القاضي عياض: «كان أبو محمد بن أبي زياد من أهل الصلاح والورع والفضل».
وله مؤلفات كثيرة من أشهرها «الرسالة»، توفي رحمه الله سنة ٣٨٦ هـ. ترتيب المدارك =

لم يكن فيهم قط خليفة ابتدع في الإسلام بدعة، وكان أكثر عمالهم وأصحاب ولايتهم العرب، فلما زالت الخلافة عنهم، ودارت إلى بني العباس قامت دولتهم بالفرس، وكانت الرياسة فيهم، وفي قلوب أكثر الرؤساء منهم الكفر والبغض للعرب ودولة الإسلام، فأحدثوا في الإسلام الحوادث التي تؤذن بهلاك الإسلام، ولولا أن الله تبارك وتعالى وعد نبيه ﷺ أن ملته وأهلها هم الظاهرون إلى يوم القيامة[1]. لأبطلوا الإسلام ولكنهم قد ثلموه، وعوروا أركانه، والله منجز وعده إن شاء الله.

فأول الحوادث التي أحدثوها إخراج كتب اليونانية إلى أرض الإسلام. فترجمت بالعربية وشاعت في أيدي المسلمين، وسبب خروجها من أرض الروم إلى بلاد الإسلام يحيى بن خالد بن برمك[2]. ذلك أن كتب اليونانية كانت ببلد الروم وكان ملك الروم خاف على الروم إن نظروا في كتب اليونانية أن يتركوا دين النصرانية ويرجعوا إلى دين اليونانية وتتشتت كلمتهم وتتفرق جماعتهم. فجمع الكتب في موضع وبنى عليها بناء مطمساً بالحجر والجص حتى لا يوصل إليها. فلما أفضت رياسة دولة بني العباس إلى يحيى بن خالد،

= للقاضي عياض: ٤/٤٩٢. ط بيروت، الديباج لابن فرحون: ١/٤٢٧، فهرست ابن خير: ص ٢٤٤، معجم المؤلفين، كحالة: ٦/٧٣، ومقدمة تحقيق «الرسالة» د. حمو، د. أبو الأجفان، دار الغرب الإسلامي.

(١) قوله عليه الصلاة والسلام: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون». البخاري: كتاب التوحيد، باب قول النبي ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي...» ١٣/٢٩٣، ومسلم: رقم (١٩٢٠) في الإمارة، باب قوله ﷺ: «لا تزال طائفة...» وانظر جامع الأصول: ٩/٢٠٣ - ٢٠٦، صحيح الجامع: ٦/١٤٥ - ١٤٧.

(٢) يحيى بن خالد بن برمك، أبو الفضل، الوزير، الفارسي، سيد بني برمك، وهو مؤدب الرشيد العباسي ومعلمه ومربيه، لما استخلف الرشيد: رفع قدره ورد إليه مقاليد الوزارة، وصير أولاده ملوكاً وبالغ في تعظيمه إلى أن قتل ولده جعفر بن يحيى، فسجنه وذهبت دولة البرامكة. ولد يحيى سنة ١٢٠ هـ، وتوفي في سجن الرق سنة ١٩٠ هـ. تاريخ بغداد: ١٤/١٢٨، معجم الأدباء: ٢٠/٥، سير أعلام النبلاء: ٩/٨٩، الأعلام: ٨/١٤٤.

وكان زنديقاً، بلغه خبر الكتب التي في البناء ببلد الروم فصانع ملك الروم الذي كان في وقته بالهدايا. . . فبعث [أي ملك الروم] بالكتب إلى يحيى بن خالد، فلما وصلت إليه جمع عليها كل زنديق وفيلسوف فمما أخرج منها كتاب حد المنطق. . وقل من أمعن النظر في هذا الكتاب وسلم من زندقة.

. . . ثم جعل يحيى المناظرة في داره والجدال فيما لا ينبغي فيتكلم كل ذي دين في دينه ويجادل عليه آمناً على نفسه»[1].

وبرمك جد يحيى هذا كان من مجوس بلخ، يخدم النوبهار وهو معبد كان للمجوس بمدينة بلخ توقد فيه النيران، واشتهر برمك المذكور وبنوه بسدانته[2].

ويؤكد هذا قول الأصمعي في البرامكة:

إذا ذكر الشرك في مجلس أنارت وجوه بني برمك
وإن تليت عندهم آية أتوا بالأحاديث عن مزدك

وقال آخر:

إن الفراغ دعاني إلى ابتناء المساجد
وإن رأيي فيها كرأي يحيى بن خالد[3]

وتذكر لنا المراجع شخصية فارسية أخرى متهمة بالزندقة أيضاً، ساهمت في نقل التراث اليوناني إلى العربية.

يقول صاحب طبقات الأمم: «فأما المنطق فأول من اشتهر به في هذه

---

(١) صون المنطق: ص ٦، ٧، ٨.

(٢) انظر: آثار البلاد، القزويني: ٣٣١، معجم البلدان: ٥/٣٠٧ ـ ٣٠٨، الروض المعطار: ٥٨٤ ـ ٥٨٥، الأعلام: ٨/١٤٤ في الحاشية، تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، فاسيلي بارتولد ترجمة صلاح الدين هاشم: ص ١٦٢.

(٣) عيون الأخبار: ١/٥١، البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق حسن السندوبي: ٣/٣٠٩، ٣١٠.

الدولة [أي العباسية] عبدالله بن المقفع[1] الخطيب الفارسي...»[2].

ويقول القفطي: «كان عبدالله بن المقفع... أول من اعتنى في الملة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية...»[3].

والفكر اليوناني الذي انتقل إلى العربية من خلال الطريق الفارسي كان مشبعاً بروح الزرادشتية[4] والمذاهب الفارسية. مما جعل للأثر الفارسي الدور الهام في ظهور طوائف الباطنية وغلاة الشيعة والقرامطة، وغلاة الصوفية[5].

رابعاً: الأثر اليوناني:

لقد دخلت الفلسفة اليونانية «إلى المسلمين في القرن الأول لما فتحوا بلاد الأعاجم لكنها لم تكثر فيهم ولم تشتهر بينهم لما كان السلف يمنعون من الخوض فيها، ثم اشتهرت في زمن البرمكي ثم قوي انتشارها في زمن المأمون

---

(١) أحد البلغاء والفصحاء، من نظراء عبدالحميد الكاتب، كان من مجوس فارس، فأسلم على يد الأمير عيسى عم السفاح وكتب له واختص به. اسم أبيه ذادويه، وهو الذي عرب كليلة ودمنة. روى عن المهدي، أنه قال: ما وجدت كتاب زندقة إلا وأصله ابن المقفع. هلك سنة ١٤٥ هـ، وعاش ستاً وثلاثين سنة. أخبار الحكماء: ص ١٤٨، أمالي المرتضى: ١/٩٤، سير أعلام النبلاء: ٦/٢٠٨، البداية والنهاية: ١٠/٩٦، لسان الميزان: ٣/٣٦٦، «عبدالله بن المقفع» محمد غفراني الخراساني، ط الدار القومية.

(٢) طبقات الأمم صاعد الأندلسي: ص ٧٧، ط السعادة، مصر.

(٣) أخبار العلماء بأخبار الحكماء: ص ١٤٨، ١٤٩، ط القاهرة، ١٣٢٦ هـ.

(٤) أتباع زرادشت، وهو رجل من أهل أذربيجان، ظهر أيام بشتاسف ابن لهراسف وادعى النبوة، فآمن به بشتاسف، فأظهر الزرادشتية في العالم. وهي فرقة من فرق المجوس القائلين بالنور والظلمة.
انظر: الملل والنحل، للشهرستاني: ص ١١٠، ١١١، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين: ص ١٣٤، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، د. رؤوف شلبي: ص ٣٣٢ - ٣٤١.

(٥) دراسات في الفكر الفلسفي، الألوسي: ص ٩٨ - ١٠٠، ضحى الإسلام، أحمد أمين: ١/١٣٨.

لما أثاره من البدع وحث عليه من الاشتغال بعلوم الأوائل وإخماد السنة»[1]. ففشا الاشتغال بالفلسفة اليونانية بعد تلاوة القرآن وسماع الأحاديث النبوية، فظهر التفرق والاختلاف، وذلك أن الناس «متى تركوا الاعتصام بالكتاب والسنة فلا بد أن يختلفوا»[2] ويتفرقوا.

وفيما يلي أشير إلى أثر الفلسفة اليونانية باختلاف اتجاهاتها في ظهور الاختلاف والتفرق في الدين، بقدر ما يتطلبه المقام.

١ ـ **الاتجاه الأرسطي**: وأقرب من يمثله ابن رشد[3]، وتتمثل عناصر من طبيعيات أرسطو ومن أخلاقه وما وراء طبيعياته في معظم الفلاسفة.

يقول الشهرستاني بعد أن ذكر عدداً كبيراً من أسماء الفلاسفة الإسلاميين: «قد سلكوا كلهم طريقة أرسطاطاليس[4] في جميع ما ذهب إليه

---

(١) صون المنطق: ص ١٢.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ٥/٢٨٤.

(٣) أبو الوليد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، الفيلسوف، من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية، وزاد عليه زيادات كثيرة. وصنف نحو خمسين كتاباً، ويلقب بابن رشد (الحفيد) تمييزاً له عن جده. ولد سنة ٥٢٠ هـ، وتوفي في سنة ٥٩٥ هـ.

الذيل والتكملة للمراكشي: ٦/٢١، ٢٢، عيون الأنباء في طبقات الأطباء: ص ٥٣٠، الأعلام: ٥/٣١٨، معجم المؤلفين: ٨/٣١٣، موسوعة الفلسفة، عبدالرحمن بدوي: ١/١٩.

ابن رشد الحفيد، حياته، علمه، فقهه، حمادى العبيدي، عامة الكتاب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، في فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود)، د. محمد بيصار ٣٩ ـ ٥٢، دار الكتاب اللبناني، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، د. محمد عاطف العراقي، دار المعارف، ٣١ ـ ٨٥.

(٤) فيلسوف يوناني مشهور، ولد سنة ٣٨٤ ق م بمدينة أسطاغيرا، وضع علم المنطق كله تقريباً، ومن هنا لقب بالمعلم الأول، وله مؤلفات كثيرة، وتوفي سنة ٣٢٢ ق م، في مدينة خلقيس.

عيون الأنباء: ص ٨٦، نزهة الأرواح: ١/١٨٨ وما بعدها، طبقات الأطباء لابن جلجل: ص ٢٥ وما بعدها، موسوعة الفلسفة: ١/٩٨.

وانفـرد بـه، سـوى كلمات يسـيرة ربمـا رأوا فيهـا رأي أفـلاطـون[1] والمتقدمين. . . »[2].

٢ ـ **الاتجاه الأفلاطوني**: ويتمثل خالصاً من الذرية[3] في أبي البركات البغدادي[4] ومع المذهب الذري في ابن زكريا الرازي[5]. . ، وأصحاب هذا الاتجاه يرون بأن الله صانع للعالم كما يصنع النجار الكرسي من الخشب، أي أن الله صنع وصور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة.

٣ ـ **الاتجاه الأفلوطيني[6] المحدث**: وهـو أقوى الاتجـاهات اليـونانيـة

---

(١) فيلسوف يوناني مشهور، أستاذ أرسطو. ولد في أثينا سنة ٤٢٨ ق م، له مصنفات كثيرة، من أشهرها «الجمهورية». توفي سنة ٣٤٨ق م. طبقات الأطباء: ص ٢٣، عيون الأنباء: ص ٧٩، نزهة الأرواح: ١٦٨/١، الموسوعة الفلسفية: ١٥٤/١.

(٢) الملل والنحل: ص ١٩٨.

(٣) أي نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزء، انظر: المبين، الآمدي: ص ١١١، ت الأعسم، مذهب الذرة عند المسلمين، بينيس. ترجمة أبي ريدة، ديموقـرطيس، فيلسوف الذرة، علي النشار، موسوعـة الفلسفة: ٥٠٧/١ ـ ٥٠٩، محـاضرات في تاريخ الإصطلاحات الفلسفيـة العربيـة، لويس مـاسينيون: ص ٥٩ ـ ٦١. قصـة الفلسفة اليونانية أحمد أمين، زكي نجيب محمود: ٤٨ ـ ٥٣.

(٤) أبو البركات، هبة الله بن علي بن ملكاً البغدادي، الفيلسوف، الطبيب، كان يهودياً، ثم أسلم في أواخر عمره، وله مصنفات كثيرة ومن أشهرها «المعتبر» وقـد طبع في حيدر آباد. مات سنة نيف وخمسين وخمسمائة.
نزهة الأرواح: ٧٩/٢، ٨٠، عيون الأنباء: ص ٣٧٤ ـ ٣٧٦، سير أعلام النبلاء: ٤١٩/٢٠.

(٥) أبو بكر، محمد بن زكريا، الطبيب الفيلسوف، ولد ونشأ بالري ثم انتقل إلى بغداد. توفي سنة ٣١٣ هـ. وله مصنفات كثيرة من أشهرها (الحاوي) في الطب، وقد طبع في حيدرآباد، وهو أحد الفلاسفة القائلين بالجوهر الفرد، وقد تكلم بينيس عن مذهبه بالتفصيل، في كتابه (مذهب الذرة عند المسلمين): ص ٤٠ ـ ٥٦. وانظر ترجمته في: طبقـات الأطباء لابن جلجـل: ص ٧٧، نزهـة الأرواح: ٧/٢، عيـون الأنبـاء: ص ٤١٤، روضات الجنات: ٣٠٠/٧، النجوم الزاهرة: ٢٠٩/٣.

(٦) وهي فلسفة أفلوطين ومن شايعه من الذين تأثروا به، وهي فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف بمزج الفلسفة بالدين. =

تـأثيراً . . ، ويمثـل هذا الاتجـاه الأفلوطيني غالبيـة مشهوري الفـلاسفة مثـل الفارابي[1] وابن سينا[2] . . .

٤ ـ **الاتجـاه الفيثاغـورسي**[3]: ممزوجـاً بالفيض مـع بعض العنـاصر

= انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي: ١/١٩٠ ـ ٢٠٩، الموسوعـة الفلسفية المختصرة، مترجمة بإشراف زكي نجيب محمود: ص ٥٨ ـ ٦١. الموسوعة الفلسفية، عبدالمنعم الحفني: ص ٥٦، ٥٧، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية بالقاهرة: ص ١٨.

(١) أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، التركي الفارابي، الفيلسوف المنطقي، ولد سنة ٢٥٧ هـ تقريباً، أخذ المنطق عن متى بن يونس، ولزم بحـران يوحنـا بن جيلان النصراني، له تصانيف كثيرة. منها (الجمع بين رأيي الحكيمين)، (أراء أهل المدينة الفاضلة)، قال الذهبي في تصانيف: «من ابتغى الهدى منها، ضل وحار، منها تخرج ابن سينا» مات سنة ٣٣٩ هـ.
قال الفارابي: «لولا ما أنقذ الله به أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أفلاطون وأرسطو ومن سلك سبيلهما. . . لكان الناس في حـيرة ولبس»، الجمع بـين رأيي الحكيمين: ص ٢٩، ٣٠، ط السعادة ١٩٠٧ م، وانظر ترجمته في: نزهة الأرواح: ٢/١٣ ـ ١٩، عيون الأنباء: ص ٦٠٣ ـ ٦٠٩، سير أعلام النبـلاء: ١٥/٤١٦ ـ ٤١٨، موسوعة الفلسفة، بدوي: ٢/٩٣ ـ ١١٨.

(٢) أبو علي، الحسين بن عبدالله بن الحسن بن عـلي بن سينا، البلخي ثم البخـاري، الفيلسـوف الشهير، صـاحب التصانيف في الـطب والفسلفة والمنـطق، كـالقـانـون والإشارات، قال الذهبي: «هو رأس الفلاسفة الإسلامية، لم يأت بعد الفارابي مثله، فالحمد لله على الإسلام والسنة» مات سنة ٤٢٨ هـ.
نزهة الأرواح: ٢/١٠٤ ـ ١١٨، عيون الأنباء: ص ٤٣٧ ـ ٤٥٩، روضات الجنات: ٣/١٧٠ ـ ١٨٥، أعيان الشيعة: ٦/٦٩ ـ ٨٠، سير أعلام النبـلاء: ١٧/٥٣١، ٥٣٦، موسوعة الفلسفة، بدوي: ١/٤٠ ـ ٦٧، ابن سينا بين الدين والفلسفـة، حموده غرابة، ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية، أحمد غسان سبانو، دار قتيبة، دمشق.

(٣) نسبة إلى الفيلسوف اليوناني (فيثاغورس)، وهي مدرسة فلسفية دينية أخلاقية عـلى نظام الطرق الصوفية، والقـول الرئيسي لهـذه المدرسـة، أن الأشياء كلهـا ترد إلى الأعداد، فجوهرها جميعاً أعداد وأرقام، والظواهر كلها تعبر عن قيم ونسب رياضية.
انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي: ٢/٢٢٨ ـ ٢٣٢، الموسوعـة الفلسفية المختصرة: ص ٢٣٨، ٢٣٩، الموسوعة الفلسفية، الحفني: ص ٣٥٣، ٣٥٤، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة: ص ١٤٢. الفلسفة اليونانية: ١٩ ـ ٢٥.

الأرسطية الغنوصية ويتمثل هذا في إخوان الصفا[1].

٥ ــ الاتجاه الكلامي العقلي: ممزوجاً بالذرية عند الأشاعرة ومعظم المعتزلة، وبدونها عند الكندي[2] والنظام[3] وآخرين. . .

ذكر الأشعري أن المعتزلة أخذوا قولهم في ذات الله عن الفلاسفة، ومنعهم الخوف من إظهاره تصريحاً، فأظهروا معناه بنفي الصفات[4].

وقال الشهرستاني، في الجاحظ: أنه: «قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة. . .»[5].

---

(١) جماعة من الفلاسفة الباطنيين. دونوا إحدى وخمسين رسالة في الفلسفة، ويبغون منها أن تكون محاولة لتشكيل نظرة شاملة أو دين عالمي، وهناك من الدلائل ما يثبت أنهم من الشيعة، ولا يعرف مؤسس الجماعة ولا أعضائها. الموسوعة الفلسفية، الحفني: ص ٣٣، ٣٤، مقدمة بطرس البستاني لـ (رسائل أخوان الصفا): ١/٥ ـ ٢٠، ط بيروت، ١٣٧٦ هـ.
(أخوان الصفا)، عمر الدسوقي، دار النهضة، القاهرة.

(٢) يعقوب بن إسحاق بن الصباح، الكندي الأشعثي الفيلسوف، كان رأساً في فلسفة ومنطق اليونان والهيئة والتنجيم والطب وغير ذلك. قال الذهبي: «كان يقال له فيلسوف العرب، وكان متهماً في دينه، بخيلاً، ساقط المروءة. . .». مات في حدود سنة ٢٥٥ هـ. طبقات الأطباء، ابن جلجل: ص ٧٣، ٧٤، نزهة الأرواح: ٢/٢٢ ـ ٢٤، سير أعلام النبلاء: ١٢/٣٣٧، لسان الميزان: ٦/٣٠٥، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، حسام الألوسي، دار الطليعة بيروت.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن سيار، النظام، مولى آل الحارث بن عباد الضبعي البصري المتكلم، شيخ المعتزلة، وهو شيخ الجاحظ، انفرد بمسائل، قال الذهبي: «لم يكن النظام ممن نفعه العلم والفهم، وقد كفره جماعة». مات سنة ٢٣١ هـ. تاريخ بغداد: ٦/٩٧، ٩٨، سير أعلام النبلاء: ١٠/٥٤١، لسان الميزان: ١/٦٧، أمالي المرتضى: ١/١٨٧، المنية والأمل: ص ٤٧، مذاهب الإسلاميين، بدوي: ١/١٩٨ وما بعدها.

(٤) المقالات: ص ٤٨٣، ط ريتر.

(٥) الملل والنحل: ص ٣١، وانظر: ص ٣٢، أثر الفكر اليوناني على الناقدين العربيين الجاحظ، وقدامة بن جعفر، محمد عبدالغني المصري، دار عمار، منقولات الجاحظ عن أرسطو في كتاب الحيوان، د. وديعة طه النجم، معهد المخطوطات العربية بالكويت.

وقال في النظام: «قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة»[1].

خامساً: الأثر الهندي:

اتصل المسلمون بالهنود في العصر العباسي، فاستقدم الخلفاء الأطباء الهنود لمعالجتهم، واتصلوا بهم عن طريق البصرة، سواء من فارس أو من الهند وانتشر السنديون في البصرة وغيرها، ثم نقلت آراؤهم وكتبهم من الفارسية ومن السنسكريتية. ويذكر صاحب الفهرست قوائم بأسماء كتب الهند في الطب والأسماء والخرافات نقلت إلى العربية. وذكر أنه قرأ في كتاب «ملل الهند وأديانها»: أن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقاقير موجودة في بلادهم، وأن يكتب له عن أديانهم. فكتب له هذا الكتاب[2].

وقد نقل البيروني عقائد الهند ومللها ونحلها، وقرر أن الكتب التي كتبت في الموضوع من قبل كانت كتب حجاج ومجادلة، كما أنه ذكر أنه ترجم إلى اللغة العربية كتابين من كتب عقائد الهنود[3].

---

(١) الملل والنحل: ص ٢٤. وانظر: دلالة الحائرين: ١٨٠ ـ ١٨١.
وانظر فيما تقدم: دراسات في الفكر الفلسفي، الألوسي: ص ١٠٠ ـ ١٠٦، أدب المعتزلة، بلبع: ص ١٢٥ ـ ١٣٣، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، عبدالرحمن بدوي (عامة الكتاب)، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ناجي التكريتي (عامة الكتاب)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور، ترجمة أبي ريدة: ص ١٩ ـ ٥٢، المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي. دافيد سانتلانا، ت: محمد جلال شرف، نشأة الفكر الفلسفي، النشار: ١/١٠٢ ـ ١٨٦، تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا: ص ٩٥ ـ ١٢٠، مقدمة في الفلسفة الإسلامية، عمر الشيباني: ص ٤٧ وما بعدها.

Islamic Theology and philosophy, G. F. Hourani: 13 - 30, 39 - 53, 81 - 91, 137 - 159, 172 - 187, 236 - 248.

(٢) الفهرست لابن النديم: ص ٤٣٥، ٤٣٨، ٤٩٨، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان: ص ٨٠ ـ ٨٥.

(٣) في تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو الريحان البيروني: ص ٥، ٦، ط الهند، ١٣٧٧ هـ.

ويرى د. النشار أن العقائد الهندية لم يكن لها أثر في الفلسفة وعلم الكلام، إنما كان أثرها في التصوف[1]. لذلك نجد البيروني ينسب الصوفية إلى الهنود وذلك لتقارب الأمر بينهم[2]. فإنه يوجد شبه كبير بين بعض مظاهر التصوف وما ورد في بعض الكتب الهندية الدينية من عقائد وأدعية وأناشيد. وما يصطنعه فقراء الهنود من طرق في الرياضة والعبادة والتفكر والذكر والمعرفة[3].

يقول أبو العلا عفيفي: «كان للتصوف الهندي أثره في بعض نواحي التصوف الإسلامي لاسيما ما يتصل منها بالطقوس الدينية والرياضيات الروحية وأساليب مجاهدة النفس...

ولقد كانت مدينة بلخ من أهم مراكز التصوف البوذي، ومركز لكثير من الأديرة القديمة. ولقد نشأ في هذه المدينة عدد كبير من أوائل الصوفية وشيوخها...»[4].

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي: ١/٢١٩ - ٢٢٢.

(٢) البيروني: ص ٢٥ - ٢٦. وانظر: البدء والتاريخ: ١/١٩٨.

(٣) الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفى حلمي: ص ٣١.

(٤) التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: ص ٧٧، ٧٨. وانظر الفلسفات الهندية، د. علي زيعور: ص ٣٤١، ٣٨٢ - ٣٨٦.



منهج أهل السنة والجماعة في تلقي العقيدة وتقريرها

قبل أن أشرع في ذكر الخطوط العريضة لمنهج أهل السنة والجماعة في تلقي العقيدة وتقريرها، أود أن أذكر بأن مذهب أهل السنة والجماعة هو مذهب الصحابة، وغيره من المذاهب مبتدع ومحدث، فالمعتزلة حدثت بعد ظهور واصل بن عطاء، والأشعرية بعد الأشعري، والماتريدية بعد الماتريدي. . . فلهذا يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «مذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف قبل أن يخلق الله تعالى أبا حنيفة ومالكاً والشافعي وأحمد، فإنه مذهب الصحابة الذين تلقوه عن نبيهم ﷺ ومن خالف ذلك كان مبتدعاً عند أهل السنة والجماعة»[1].

ولأهل السنة والجماعة منهج متميز في تلقي العقيدة وتقريرها، ويقوم على الأسس التالية:

١ ـ مصدرهم في تلقي العقيدة الكتاب والسنة الصحيحة وما أجمع عليه السلف الصالح.

وذلك لأن القرآن قد تضمن الشريعة التي أمرنا باتباعها في أصول الدين وفي فروعه، ثم بيّن الرسول ﷺ ذلك كله، وأخذ الصحابة رضي الله عنهم بيانه وتفسيره، وعنهم أخذ التابعون بإحسان، فليس لنا بعد هذا إلا أن نسير على هذا النهج وأن نتبع ولا نبتدع.

وهذا النهج قد وضح وبين في الكتاب والسنة فيما ورد عن السلف من الآثار، وفيما يلي أذكر جملة من هذه النصوص يتضح بها المقصود.

---

(١) منهاج السنة: ١/٢٥٦، ط بولاق.

قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٣]. وقال تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدٗى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ١٢٣ وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا وَنَحۡشُرُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ أَعۡمَىٰ ١٢٤ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرۡتَنِيٓ أَعۡمَىٰ وَقَدۡ كُنتُ بَصِيرٗا ١٢٥ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتۡكَ ءَايَٰتُنَا فَنَسِيتَهَاۖ وَكَذَٰلِكَ ٱلۡيَوۡمَ تُنسَىٰ . . .﴾ [طه: ١٢٣-١٢٦].

وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَرَجٗا مِّمَّا قَضَيۡتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسۡلِيمٗا﴾ [النساء: ٦٥]. وقال تعالى ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

روى الإمام مالك رحمه الله في «الموطأ» أن رسول الله ﷺ قال: «تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله، وسنة رسوله»[1].

وروى ابن أبي عاصم رحمه الله في (السنة) عن أبي الدرداء. قال: خرج رسول الله ﷺ علينا فقال: «أيم الله لأتركنكم على مثل البيضاء ليلها كنهارها سواء، فقال أبو الدرداء: صدق الله ورسوله، فقد تركنا على مثل البيضاء»[2].

---

(١) الموطأ: القدر، باب النهي عن القول بالقدر، (٣)، ٢/٨٩٩، جامع الأصول: ١/٢٧٧، قال عبدالقادر الأرناؤوط: يشهد له حديث ابن عباس عند الحاكم: ١/٩٣ بسند حسن فيتقوى به.

(٢) السنة: ١/٢٦. قال الألباني: حديث صحيح.

وروى أبو داود والترمذي رحمهما الله عن العرباص بن سارية رضي الله عنه، قال: صلى بنا رسول الله ﷺ ذات يوم، ثم أقبل علينا بوجهه، فوعظنا موعظة بليغة، ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال رجل: يا رسول الله، كأن هذه موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا، قال: «أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة، وإن عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة»[1].

وروى البخاري رحمه الله عن عمران بن حصين رضي الله عنه: أن النبي ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم» قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة؟ ثم إن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن [2].

وروى الإمام أحمد رحمه الله في مسنده عن عبدالله بن ثابت، قال: جاء عمر بن الخطاب إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله إني مررت بأخ لي من قريظة فكتب لي جوامع من التوراة، ألا أعرضها عليك، قال فتغير وجه رسول الله ﷺ، قال عبدالله، فقلت له: ألا ترى ما بوجه رسول الله ﷺ، فقال عمر: رضينا بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ رسولاً، قال: فسرى عن النبي ﷺ، ثم قال: «والذي نفسي بيده لو أصبح فيكم موسى ثم اتبعتموه

---

(١) أبو داود: كتاب السنة، باب لزوم السنة، رقم (٤٦٠٧)، والترمذي في (العلم)، باب (١٦) ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم (٢٦٧٨)، وأحمد، في المسند: ٤/١٢٦، ١٢٧. جامع الأصول: ١/٢٧٩، قال الأرناؤوط: إسناده صحيح.

(٢) البخاري: الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور...: ٥/٢٥٩، وفي فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، جامع الأصول: ٨/٥٤٨.

وتركتموني لضللتم، إنكم حظي من الأمم وأنا حظكم من النبيين»[1].

وروى البخاري رحمه الله عن أبي السوار العدوي[2] رحمـه الله، قال: سمعت عمران بن حصين يقـول: قال رسـول الله ﷺ: «الحياء لا يـأتي إلا بخير»، فقال بشير بن كعب[3]، أنه مكتوب في الحكمة: إن منه وقاراً، ومنه سكينة، فقال عمران: أحدثك عن رسول الله ﷺ، وتحدثني عن صحفك[4].

وعن مرة الهمداني[5] أن أبا قرة الكندي[6] أتى ابن مسعود بكتـاب، فقال: «إني قرأت هذا بالشام فأعجبني، فإذا هو كتاب من كتب أهل الكتاب، فقـال ابن مسعود: إنمـا هلك من كـان قبلكم بـاتبـاعهم الكتب وتـركهم

---

(١) المسند: ٣/٤٧٠، ٤٧١، ٤٨٧، السنة لابن أبي عـاصم: ١/٢٧، جامـع العلم وفضله: ص ٣٣٩.

(٢) حسان بن حريث، أبو السوار العدوي البصري. من بني عدي بن عبد مناة، وثقه ابن سعـد، وأبو داود والنسـائي، روى عن علـي بن أبي طـالب والحسن بن علـي وعمران بن حصين وجندب بن عبدالله. التاريخ الكبير: ٣/٣٠، تهذيب التهذيب: ١٢/١٢٣.

(٣) بشير بن كعب العدوي البصري، تابعي جليل. فتـح الباري: ١٠/٥٢١، عمـدة القاري: ١٨/٢١١.

(٤) البخاري: في الأدب، باب الحياء: ١٠/٥٢١، ومسلم رقم (٣٧) في الحياء، باب بيان عدد شعب الإيمان، وأبو داود، رقم (٤٧٩٦) في الأدب، باب الحياء، أحمد في المسند: ٤/٤٢٧، ٤٤٠، ٤٤٥.

(٥) مرة بن شراحيل الهمداني الكوفي، يقال له: مرة الطيب، ومرة الخير لعبادته وخيره وعلمه، مخضرم كبير الشأن، قال سفيان بن عيينة: سمعت عطاء ابن السائب يقول: رأيت مصلى مرة الهمداني مثل مبرك البعير. قال الذهبي: ما كان هذا الولي يكاد يتفرغ لنشر العلم، ولهذا لم تكثر روايته، وهل يراد من العلم إلا ثمرته. مات سنة نيف وثمانين رحمه الله بالكـوفة. طبقـات ابن سعد: ٦/١١٦، الحليـة: ٤/١٦١، البداية والنهاية: ٨/٧٠، سير أعلام النبلاء: ٤/٧٤.

(٦) لم أقف على ترجمته، ذكره البخاري في التاريخ الصغير: ١/٧٢.

كتاب الله، فدعا بطست وماء فوضعه فيه وأماثه بيده حتى رأيت سواد المدد»[1].

وأخرج الهروي في (ذم الكلام) عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: «من أخذ رأياً ليس في كتاب الله ولم تمض به سنة من رسول الله لم يدر على ما هو منه إذا لقي الله»[2].

وكان ابن سيرين رحمه الله يقول: «كانوا يقولون: ما دام على الأثر فهو على الطريق»[3].

ولما قيل لأبي حنيفة رحمه الله، ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة؟! عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة[4].

وقال أبو حنيفة رحمه الله: «ما الأمر إلا ما جاء به القرآن ودعا إليه النبي ﷺ وكان عليه أصحابه رضي الله عنهم. . .، فأما ما سوى ذلك فمبتدع محدث»[5].

وقال أبو يوسف رحمه الله: «من لم يعرف الحق بالقرآن والسنة فهو بالخصومة بالرأي عن معرفته أبعد»[6].

وقال الإمام أحمد رحمه الله: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه

---

(١) أخرجه الهروي في (ذم الكلام)، عن صوف المنطق: ص ٣٦.
(٢) صون المنطق: ص ٤٣.
(٣) صون المنطق: ص ٤٣.
(٤) الهروي في (ذم الكلام)، وأبو المظفر السمعاني في (الانتصار) عن صون المنطق: ص ٣٢، ذم التأويل لابن قدامة، ت: بدر البدر: ص ٣٣.
(٥) النور اللامع، الناصري: ل ٨١، وانظر: ل ٦٨.
(٦) النور اللامع: ل ٧٥.

أصحاب رسول الله ﷺ والاقتداء بهم وترك البدع، وكل بدعة فهي ضلالة، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين، والسنة عندنا آثار رسول الله ﷺ، والسنة تفسير القرآن وهي دلائل القرآن، وليس في السنة قياس ولا تضرب لها الأمثال ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء وإنما هو الاتباع وترك الهوى. . .»[1].

وقال أبو الحسن الأشعري رحمه الله في (الإبانة): «فإن قال قائل: قد أنكرتم قول الجهمية والقدرية والحروية والرافضة والمرجئة، فعرفونا قولكم الذي به تقولون، وديانتكم التي بها تدينون. قيل له: قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي بها ندين: التمسك بكتاب ربنا وسنة نبينا وبما روي عن الصحابة والتابعين، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن حنبل قائلون ولما خالف قوله مخالفون. . .»[2].

والإمام أحمد رحمه الله يقول: «رأي الشافعي ورأي مالك ورأى أبي حنيفة كله عندي سواء، وإنما الحجة في الآثار»[3].

وقال فخر الدين الرازي ـ غفر الله له ـ في آخر مؤلفاته وفي وصيته: «ولقد اختبرت الطرق الكلامية، والمناهج الفلسفية، فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى، ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات. وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة، والمناهج الخفية، فلهذا أقول: . . . ديني متابعة محمد سيد المرسلين وكتابي هو القرآن العظيم، وتعويلي في طلب الدين عليهما»[4].

---

(١) المدخل، لابن بدران: ص ١٩، ط المنيرية الأولى.
(٢) الإبانة، ت: د. فوقية حسين: ص ٢٠، ٢١.
(٣) أعلام الموقعين: ١/ ٧٩، ط الكليات الأزهرية الأولى.
(٤) عيون الأنباء: ص ٤٦٧. وانظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/ ١٥٩، ١٦٠، الرد على المنطقيين: ص ٣٢١، النبوات: ص ٧٨، ٢١٨، الصواعق المرسلة: ١/ ١٦٧، ٢/ ٦٦٤، ٦٦٥، إغاثة اللهفان: ١/ ٤٥. اجتماع الجيوش: ١٢١، ١٢٢.

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «أما الاعتقاد فلا يؤخذ عني ولا عمن هو أكبر مني، بل يؤخذ عن الله ورسوله ﷺ، وما أجمع عليه سلف الأمة»[1].

وقال موضحاً منهج أهل السنة والجماعة: «... من طريقة أهل السنة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ باطناً وظاهراً واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار... ويعلمون أن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدى هدى محمد ﷺ، ويؤثرون كلام الله على كلام غيره من كلام أصناف الناس، ويقدمون هدى محمد ﷺ على هدى كل أحد، وبهذا سموا أهل الكتاب والسنة...

وهم يزنون بهذه الأصول الثلاثة جميع ما عليه الناس من أقوال وأعمال باطنة أو ظاهرة مما له تعلق بالدين...»[2].

* * *

٢ ـ اعتقادهم أن دين الإسلام كامل لا نقص فيه:

قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة: ١٥، ١٦]. «ومثل هذا في القرآن كثير مما يبين الله فيه أن كتابه مبين

---

(١) الفتاوى: ٣/١٦١، وانظر: الدرء: ٥/٣٤٩، العقود الدرية: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

(٢) الفتاوى: ٣/١٥٧، وانظر النبوات: ص ٧١، ٢١٤ وما بعدها، الأصفهانية، ت مخلوف: ص ١٢٨ ـ ١٣٠، ١٣٧، ١٤٥، الفتاوى: ٦/٣٦ ـ ٣٨، أعلام الموقعين: ١/٤٩ وما بعدها، ٢/٢٧٩ وما بعدها، ٤/١١٨ ـ ١٥٧، المحلى لابن حزم، ط طلبة الأولى: ١/٦٥، صون المنطق: ص ١٦٥ ـ ١٦٨.

للدين كله، موضح لسبيل الهدى، كـاف لمن اتبعه، لا يحتـاج معه إلى غيره، يجب اتباعه دون اتباع غيره من السبل»[1]. ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم إلى ما لم يبينه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأمة دينهم، ولا أتم عليهم نعمته، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه في أصول دينهم لا بد أن يكون مما بينه الرسول، إذ كانت فروع الدين لا تقوم إلا بأصوله، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس؟ . . .»[2]. ولذلك أخبر الله تعالى بأنه لا يقبل غير الإسلام ديناً، قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَـٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾[آل عمران:٨٥]. وقال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩].

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله موضحاً هذا الأصل العظيم: «وقد توفي رسول الله ﷺ وما طائر يقلب جناحية في السماء إلا ذكر للأمة منه علماً، وعلمهم كل شيء حتى آداب التخلي وآداب الجماع والنوم والقيام والقعود، والأكل والشرب، والركوب والنزول، والسفر والإقامة، والصمت والكلام، والعزلة والخلطة، والغنى والفقر، والصحة والمرض، وجميع أحكام الحياة والموت، ووصف لهم العرش والكرسي والملائكة والجن والنار والجنة ويوم القيامة وما فيه حتى كأنه رأى عين، وعرفهم معبودهم وإلههم أتم تعريف حتى كأنهم يرونه ويشاهدونه بأوصاف كماله ونعوت جلاله، وعرفهم الأنبياء وأممهم وما جرى لهم وما جرى عليهم معهم حتى كأنهم كانوا بينهم، وعرفهم من طرق الخير والشر دقيقها وجليلها ما لم يعرفه نبي لأمته قبله، وعرفهم ﷺ من أحوال الموت وما يكون بعده في البرزخ وما يحصل فيه من النعيم والعذاب للروح والبدن ما لم يعرف به نبي غيره، وكذلك عرفهم ﷺ من أدلة التوحيد والنبوة والمعاد والرد على جميع فرق أهل الكفر والضلال ما ليس لمن عرفه حاجة من بعده، اللهم إلا إلى من يبلغه إياه ويبينه ويوضح منه ما خفي

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١٠/ ٣٠٤.
(٢) الدرء: ١/ ٢٣٣، وانظر: ص ٢٣، ٢٤.

عليه، وكذلك عرفهم ﷺ من مكايد الحروب ولقاء العدو وطرق النصر والظفر ما لو علموه وعقلوه ورعوه حق رعايته لم يقم لهم عدو أبداً، وكذلك عرفهم ﷺ من مكايد إبليس وطرقه التي يأتيهم منها وما يتحرزون به من كيده ومكره وما يدفعون به شره ما لا مزيد عليه، وكذلك عرفهم ﷺ من أحوال نفوسهم وأوصافها ودسائسها وكمائنها مالا حاجة لهم معه إلى سواه، وكذلك عرفهم ﷺ من أمور معايشهم مالو علموه وعملوه لاستقامت لهم دنياهم أعظم استقامة.

وبالجملة فجاءهم بخير الدنيا والآخرة برمته، ولم يحوجهم الله إلى أحد سواه، فكيف يظن أن شريعته الكاملة التي ما طرق العالم شريعة أكمل منها ناقصة تحتاج إلى سياسة خارجة عنها تكملها، أو إلى قياس أو حقيقة أو معقول خارج عنها؟ ومن ظن ذلك فهو كمن ظن أن بالناس حاجة إلى رسول آخر بعده، وسبب هذا كله خفاء ما جاء به على من ظن ذلك وقلة نصيبة من الفهم الذي وفق الله له أصحاب نبيه الذين اكتفوا بما جاء به، واستغنوا به عما سواه، وفتحوا به القلوب والبلاد، وقالوا: هذا عهد نبينا إلينا وهو عهدنا إليكم. وقد كان عمر رضي الله عنه يمنع من الحديث عن رسول الله ﷺ خشية أن يشتغل الناس به عن القرآن، فكيف لو رأى اشتغال الناس بآرائهم وزبد أفكارهم وزبالة أذهانهم عن القرآن والحديث؟ فالله المستعان»[1].

* * *

٣ ــ ومن أصول أهل السنة والجماعة «أن كل ما يدل عليه الكتاب والسنة، فإنه موافق لصريح المعقول، وأن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح»[2].

القول بمعارضة العقل للنقل قول مبتدع محدث، لم يكن معروفاً في القرون المفضلة إنما حدث في أواخر عصر التابعين حيث ابتدعه علماء الكلام،

---

(١) أعلام الموقعين: ٤/٣٧٥، ٣٧٦. وانظر كلام أبي المظفر السمعاني رحمه الله في كتابه (الانتصار لأهل الحديث)، ضمن صون المنطق: ص ١٣١ ـ ١٣٢، والصواعق، لابن القيم: ص ٨٢٦ ـ ٨٢٩، ١٥٣٦ ـ ١٥٣٨، التفسير القيم: ص ٢٢٨.

(٢) الفتاوى: ١٢/٨٠، ٨١.

الذين تأثروا بالفلاسفة الذين لا يؤمنون بما جاءت به الرسل أصلاً[1].

والذي عليه أهل السنة والجماعة أن العقل الصريح دائماً موافق للنقل الصحيح لا يخالفه قط، لكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به الرسول. فالرسل صلوات الله وسلامه عليهم تخبر بمحيرات العقول ولا تخبر بمحالات العقول[2].

فعند توهم التعارض يجب «تقديم الشرع، لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل»[3]. ثم إن الشرع «ثابت في نفسه، سواء علمناه بعقولنا أم لم نعلمه، فهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا، فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالماً به... ولو لم يعلم لكان جاهلاً ناقصاً»[4].

«فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، ليس موقوفاً على وجودنا، فضلاً عن أن يكون موقوفاً على عقولنا، أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا، وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر، سواء علمناه أو لم نعلمه»[5].

«والذين زعموا من قاصري العقل والسمع أن العقل يجب تقديمه على السمع عند تعارضهما إنما أتوا من جهلهم بحكم العقل ومقتضى السمع فظنوا ما ليس بمعقول معقولاً وهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل صريح وليست كذلك، أو من جهلهم بالسمع أما نسبتهم إلى الرسول ما لم يرده بقوله وإما لعدم تفريقهم بين مالا يدرك بالعقول وبين ما تدرك استحالته بالعقول، فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل.

---

(١) انظر: الدرء: ٥/٢٤٤، ٢٤٥.

(٢) انظر: الدرء: ٥/٢٩٧، ٧/٣٢٧، الفتاوى: ١٧/٤٤٣، ٤٤٤.

(٣) الدرء: ١/١٣٨.

(٤) الدرء: ١/٨٩.

(٥) الدرء: ١/٨٨.

أحدها: كون القضية ليست من قضايا العقول.

الثاني: كون ذلك السمع ليس من السمع الصحيح المقبول.

الثالث: عدم فهم مراد المتكلم به.

الرابع: عدم التمييز بين ما يحيله العقل وما لا يدركه»[١].

* * *

٤ ـ ومن أصول أهل السنة الإيمان بكل ما صح عن النبي ﷺ من السنن الثابتة دون فرق بين المتواتر والآحاد، ودون فرق في ذلك بين مسائل الدين الاعتقادية والعملية.

فأهل السنة يرون أن كل ما أخبر به رسول الله ﷺ، ووصل إلينا بطريق صحيح يجب الإيمان به، وتصديقه.

وأما القول بعدم حجية خبر الواحد في العقائد، فهو قول مبتدع ابتدعته القدرية والمعتزلة حتى ينصروا مذهبهم.

قال الإمام أبو المظفر السمعاني رحمه الله: «إن الخبر إذا صح عن رسول الله ﷺ، ورواه الثقات والأئمة، وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله ﷺ وتلقته الأمة بالقبول فإنه يوجب العلم فيما سبيله العلم. هذا عامة قول أهل الحديث والمتقنين من القائمين على السنة، وإنما هذا القول الذي يذكر أن خبر الواحد لا يفيد العلم بحال ولا بد من نقله بطريق التواتر لوقوع العلم به، شيء اخترعته القدرية والمعتزلة وكان قصدهم منه رد الأخبار، وتلقفه منهم بعض الفقهاء الذين لم يكن لهم في العلم قدم ثابت ولم يقفوا على مقصودهم من هذا القول».

ثم قال: «أجمع أهل الإسلام متقدموهم ومتأخروهم على رواية الأحاديث في صفات الله عز وجل وفي مسائل القدر والرؤية وأصل الإيمان والشفاعة والحوض... وما أشبه ذلك مما يكثر عده وذكره، وهذه الأشياء

---

(١) الصواعق، لابن القيم: ٢/٤٥٩.

كلها علمية لا عملية، وإنما تروى لوقوع علم السامع بها. فإذا قلنا أن خبر الواحد بها لا يجوز أن يوجب العلم حملنا أمر الأمة في نقل هذه الأخبار على الخطأ، وجعلناهم لاغين هاذين... قد دونوا في أمور الدين ما لا يجوز الرجوع إليه والاعتماد عليه. وربما يترقى هذا القول إلى أعظم من هذا... نعوذ بالله من هذا القول الشنيع والاعتقاد القبيح...»[1].

* * *

٥ ـ ومن أصول أهل السنة والجماعة التسليم والانقياد لأمر الله ورسوله:

قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

قال ابن كثير رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ... الآية﴾: يقسم الله تعالى بنفسه الكريمة المقدسة أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطناً وظاهراً، ولهذا قال: ﴿ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ أي: إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدون في أنفسهم حرجاً مما حكمت به، وينقادون له في الظاهر والباطن فيسلمون لذلك تسليماً كلياً من غير ممانعة ولا مدافعة، ولا منازعة...»[2].

وقال الإمام الحميدي[3] رحمه الله: «كنا عند الشافعي رحمه الله، فأتاه رجل،

---

(١) الانتصار لأهل الحديث، ضمن صون المنطق: ص ١٦٠ - ١٦٢، وانظر شرح الطحاوية لابن أبي العز: ص ٣٩٢ - ٣٩٣. وانظر في هذا البحث: ص ١٧٥ - ١٨٣.

(٢) تفسير ابن كثير: ٣٠٦/٢، ط الشعب.

(٣) عبدالله بن الزبير بن عيسى القرشي الأسدي الحميدي المكي، شيخ البخاري، صاحب المسند، قال الإمام أحمد فيه: الحميدي عندنا إمام، وقال يعقوب الفسوي: =

فسأله عن مسألة فقال: «قضى فيها رسول الله ﷺ كذا وكذا، فقال رجل للشافعي: ما تقول أنت؟ فقال: سبحان الله تراني في كنيسة! تراني في بيعة! تراني في وسطي زنار؟! أقول لك: قضى رسول الله ﷺ وأنت تقول: ما تقول أنت؟!»[1].

وقال الإمام الشافعي أيضاً: «والذي كنا نسمع وأدركنا عليه من أدركنا من سلفنا من أهل العلم، أنهم كانوا يكرهون الكلام والخوض مع أهل الزيغ وإنما الأمر في التسليم والانتهاء إلى ما في كتاب الله عز وجل وسنة رسوله لا تعدى ذلك»[2].

ولا يمكن أن يستقيم العبد على هذا الدين إلا بالإتيان بهذا الأصل العظيم، لذا يقول الإمام الطحاوي رحمه الله في عقيدته المشهورة: «ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والاستسلام».

قال الشارح: «أي لا يثبت إسلام من لم يسلم لنصوص الوحيين، وينقاد إليها ولا يعترض عليها، ولا يعارضها برأيه ومعقوله وقياسه. روى البخاري عن الإمام محمد بن شهاب الزهري رحمه الله أنه قال: (من الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التسليم)[3]. وهذا كلام جامع مانع»[4]. ولذا قال السلف: «إن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم»[5].

وذكر الأشعري رحمه الله في مقالة أهل السنة والجماعة: «أنهم يرون

= حدثنا الحميدي، وما لقيت أنصح للإسلام وأهله منه، توفي رحمه الله بمكة سنة ٢١٩ هـ، وقيل: ٢٢٠ هـ. طبقات ابن سعد ٥/٥٠٢، التاريخ الكبير: ٥/٩٦، تذكرة الحفاظ: ٢/٤١٣، البداية والنهاية: ١٠/٢٨٢، سير أعلام النبلاء: ١٠/٦١٦، طبقات الشافعية للسبكي: ٢/١٤٠.

(١) شرح الطحاوية: ص ٣٩٢.

(٢) الآداب الشرعية، لابن مفلح: ١/١٩٩، ٢٠٠.

(٣) البخاري: كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿**يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك...**﴾، ١٣/٥٠٣.

(٤) شرح الطحاوية: ص ١٨١، ١٨٢.

(٥) صون المنطق: ص ١٨٣، وانظر: ص ٣٤.

التسليم للروايات الصحيحة ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلاً عن عدل حتى ينتهى ذلك إلى رسول الله ﷺ، ولا يقولون كيف ولا لم لأن ذلك بدعة...»[1].

وقال ابن القيم رحمه الله ـ مبيناً أن التسليم هو الأصل الذي يقوم عليه الإيمان ـ: «أن مبنى العبودية والإيمان بالله وكتبه ورسله على التسليم وعدم الأسئلة عن تفاصيل الحكمة في الأوامر والنواهي والشرائع، ولهذا لم يحك الله سبحانه عن أمة لنبي صدقت نبيها، وآمنت بما جاء به أنها سألته عن تفاصيل الحكمة فيما أمرها به، ونهاها عنه، وبلغها عن ربها، ولو بلغت ذلك لما كانت مؤمنة بنبيها، بل انقادت، وسلمت، وأذعنت، وما عرفت من الحكمة عرفته، وما خفي عنها لم تتوقف في انقيادها وإيمانها واستسلامها على معرفته... وكان رسولها أعظم في صدروها من سؤالها عن ذلك...

ولهذا كانت هذه الأمة التي هي أكل الأمم عقولاً ومعارف وعلوماً لا تسأل نبيها لم أمر بذلك؟ ولم نهى عن كذا؟ ولم قدر كذا؟ ولم فعل كذا؟ لعلمهم أن ذلك مضاد للإيمان والاستسلام، وأن قدم الإسلام لا تثبت إلا على درجة التسليم، وذلك يوجب تعظيم الرب تعالى وأمره ونهيه...»[2].

* * *

٦ ـ ومن أصول أهل السنة والجماعة أن نصوص الصفات ليست من المتشابه الذي لا يفهم معناه، بل هي عند أهل العلم والإيمان واضحة بينة، أي أنها معلومة المعنى، مجهولة الكيفية، كما بين ذلك الإمام مالك رحمه الله تعالى بقوله: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة...»[3].

---

(١) المقالات: ص ٢٩٤، ط، ريتر.

(٢) الصواعق: ٤/١٥٦٠، ١٥٦١، شرح الطحاوية: ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧، وانظر النبوات: ص ١٠١ ـ ١٠٣، ١٢٧ وما بعدها. مدارج السالكين: ٢/١٢١، ١٤٦.

(٣) الأسماء والصفات، للبيهقي: ص ٥١٥، ٥١٦، ط دار الكتب العلمية، التمهيد، لابن عبدالبر: ٧/١٣٨.

«ومن المعلوم لدى صغار الطلبة فضلاً عن علمائهم وأئمتهم بأن السلف قد تكلموا في جميع آيات الصفات وفي نصوص القرآن، وفسروها بما يوافق معناها ودلالتها، ولم يسكتوا عن بيان معنى آية ما، سواء في ذلك المحكم والمتشابه، ولم يرو بطريق صحيح ولا سقيم أن أحداً من سلف الأمة، وأئمتها جعل أسماء الله وصفاته من المتشابه الذي ينبغي إمراره وتفويضه إلى الله، كما لم يرو عنهم بأي طريق من طرق الرواية أنهم جعلوا أسماء الله وصفاته بمنزلة الكلام العجمي الذي لا يفهم، وقالوا: إن الله أنزل كلاماً لا يفهم أحد معناه، وإنما قالوا: تمر كما جاءت، أي أثبتوا لها معاني صحيحة، ونهوا عن تأويلات الجهمية وردوها وأبطلوها، وأقروا بالنصوص على ما دلت عليه من معناها ويفهمون منها بعض ما دلت عليه، وهذا الفهم هو الفهم عينه الذي طبقوه في سائر النصوص كالوعد والوعيد والفضائل وغير ذلك، فهذا الإمام أحمد قال في غير أحاديث الصفات تمر كما جاءت، فقد روى عنه أنه قال مثل ذلك في الحديث الشريف: «من غشنا فليس منا»(١) ومقصوده بذلك أن الحديث لا يحرف كلمه عن مواضعه، كما هو الحال عند من يحرفه ويسمى تحريفه تأويلاً بالعرف المتأخر»(٢).

* * *

٧ ـ ومن أصول أهل السنة والجماعة، حمل النصوص على الحقيقة دون المجاز.

وذلك أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز، اصطلاح ليس له أصل في الشرع ولا في اللغة، فالشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دل عليه ولا أشار إليه،

---

(١) من حديث أبي هريرة، الذي أخرجه مسلم في الإيمان: باب قول النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا» رقم (١٠١)، والترمذي في البيوع، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع، رقم (١٣١٥)، وأبو داود، في الإجارة، باب في النهي عن الغش، رقم (٣٤٥٢)، وابن ماجه، في التجارات، باب النهي عن الغش، رقم (٢٢٢٤).

(٢) دقائق التفسير، الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د. محمد السيد الجليند: ١/١١٥، ط الأولى. وانظر: الفتاوى: ١٣/٢٩٦ وما بعدها. لوامع الأنوار البهية: ١/٩٥.

وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحد من العرب قط هذا اللفظ حقيقة وهذا مجاز، ولم يتكلم به أحد من الصحابة ولا التابعين ولا تابع التابعين ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم. إنما هو اصطلاح حادث، حدث بعد القرون المفضلة، وكان منشؤه من جهة الجهمية والمعتزلة ومن سلك طريقهم من المتكلمين[1].

فعلى هذا يرى أهل السنة والجماعة أن القول بالمجاز قول مبتدع. فيجب أن تحمل النصوص على حقيقتها، أي على المعاني التي دلت عليها ألفاظها.

قال الإمام ابن عبدالبر رحمه الله: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئاً من ذلك، ولا يحدون فيه صفة محصورة. وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج، فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقربها مشبه، وهم عند من أثبتها نافون للمعبود، والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله، وهم أئمة الجماعة والحمد لله»[2].

* * *

٨ ــ ومن أصول أهل السنة والجماعة، أن القرآن قد دل على الأدلة العقلية وبينها ونبه عليها بأبلغ عبارة وأوجزها.

فـ «القرآن قد دل على الأدلة العقلية التي بها يعرف الصانع وتوحيده، وصفاته وصدق رسله، وبها يعرف إمكان المعاد. ففي القرآن من بيان أصول الدين التي تعلم مقدماتها بالعقل الصريح مالا يوجد مثله في كلام أحد من الناس، بل عامة ما يأتي به حذاق النظار من الأدلة العقلية يأتي القرآن

---

(١) انظر: الإيمان، ابن تيمية: ص ٧٢ وما بعدها، ط المكتب الإسلامي الأولى، مختصر الصواعق المرسلة: ٢/٣ ـ ٥.

(٢) التمهيد: ١٤٥/٧، وانظر: العلو للذهبي: ص ١٨٢، ومختصر العلو: ص ٢٦٨، الفتاوى: ١٩٨/٥، الدرء: ٢٥٦/٦، بيان تلبيس الجهمية: ٣٩/٢.

بخلاصتها وبما هو أحسن منها، قال تعالى ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ [الفرقان: ٣٣]. . . وقال: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: ٢١]»[1].

كما أن «الأقيسة العقلية التي اشتمل عليها القرآن هي الغاية في دعوة الخلق إلى الله، كما قال: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الإسراء: ٨٩]. . . ولهذا اشتمل على خلاصة الطرق الصحيحة، التي توجد في كلام جميع العقلاء من المتكلمة والمتفلسفة وغيرهم. . . ويوجد فيه من الطرق الصحيحة مالا يوجد في كلام البشر بحال»[2].

---

(١) الفتاوى: ٨١/١٢.

(٢) الفتاوى: ٤٦/٢، ٤٧، وانظر الدرء: ٢٨/١ - ٣٨، ١٩٩، ١٢٣/٢ وما بعدها ٢٤/٨، ٢٥، ٣٦، ٣٧، ٣٢٢/٩، ٣٢٣، ٣٢٦ - ٣٣١، ٣٣٨.
النبوات: ص ٧١، ٧٢، ٧٣، الفتاوى: ٣/ج، ٢٥١/١٦ وما بعدها، ص ٤٦٩ وما بعدها، الأصفهانية: ص ٨، ٩، ط مخلوف، مدارج السالكين: ٤٩٢/٣، الصواعق: ص ٤٦٠ وما بعدها، ص ٩٠٧، ٩٠٩ - ٩١٦، مفتاح دار السعادة: ١٤٥/١، علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين، رضا بن نعسان: ص ٢٣ - ٢٦.



الباب الأول

الماتريدية ـ نشأتها وأشهر رجالها

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: أبو منصور الماتريدي ونشأة الماتريدية.

الفصل الثاني: أشهر رجال الماتريدية.



الفصل الأول

أبو منصور الماتريدي ونشأة الماتريدية

لم يحظ الماتريدي ولا الماتريدية باهتمام المؤلفين في الملل والنحل أو التاريخ أو الطبقات والتراجم أو العقائد... فالأشعري في المقالات والبغدادي في الفرق بين الفرق، وابن حزم في الفصل، والإسفراييني في التبصير، والشهرستاني في الملل والنحل، لم يذكروا شيئاً عن الماتريدي ولا الماتريدية، مع أنهم ذكروا معاصره من المعتزلة عبدالله بن أحمد الكعبي[1] وأتباعه[2]، والذي قد رد عليه الماتريدي في كتاب التوحيد[3]، بل في كتب مستقلة، ككتاب (رد أوائل الأدلة)، و(رد تهذيب الجدل)، و(رد وعيد الفساق)[4].

---

(١) أبو القاسم، عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي الخراساني، شيخ معتزلة بغداد، ولد في بلخ ثم انتقل إلى بغداد، له تصانيف كثيرة، توفي على الراجح سنة ٣١٩ هـ.
انظر تاريخ بغداد: ٣٨٤/٩، الكامل في التاريخ: ٢٣٦/٨، البداية والنهاية: ١٧٤/١١، لسان الميزان: ٢٥٥/٣ ـ ٢٥٦، طبقات المعتزلة، لعبدالجبار: ٩٥، المنية والأمل، ت عصام الدين: ٦٢، ٧٤، ١٧٥، ثورة العقل، عبدالستار الراوي: ١٨٧ ـ ١٩٩، الفلسفة الإسلامية، كحالة: ١٥٥.

(٢) المقالات: ٢٣٠ ـ ٢٣٢، ٣٥٨، ٥٥٧، ط ريتر، الفرق بين الفرق: ١٣، ٢٠، ٤٥، ٦٧، ٦٩، ٩٢، ١٠٨، الفصل: ٢٠٣/٤، ط ١ المصرية، ١٣٢٠ هـ، ٥٢/٣، ٥٣، ١٤٣ ط عكاظ، التبصير في الدين: ٧٩، ٨٠، الملل والنحل: ١٠، ٣٢.

(٣) التوحيد، للماتريدي: ١٦، ٤٩، ٦٠، ٧٥، ٨٢، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٦٦، ٢٧٨، ٢٩٣، ٢٩٤، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٦، ٣٢٣، ٣٤٣، ٣٥٥.

(٤) انظر: ص ١١٠ من هذا البحث.

وابن حزم في الفصل ذكر الأشعرية وغيرهم ضمن فرق المرجئة و ردَّ عليهم ولم يذكر الماتريدية مع أنهم قالوا بالإرجاء[1].

والشهرستاني ذكر في باب الصفاتية الأشاعرة وغيرهم، وما ذكر الماتريدية مع أنهم يعدون من الصفاتية[2]. وأما فخر الدين الرازي وهو الذي وقعت له مناظرات مع الماتريدية، كما أثبته في مؤلف مستقل بعنوان (مناظرات جرت في بلاد ما وراء النهر في الحكمة وغيرها)، لم يذكر الماتريدي ولا الماتريدية في كتابه (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين). وأما في (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) فقد أشار إليهم عند كلامه على صفة التكوين، وذكرهم باسم الحنفية[3].

وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله الذي لم يترك فرقة من الفرق المنحرفة عن المنهج الصحيح إلا وبين عوارها وكشف زيغها، لا نجد له ـ فيما وصل إلينا من كتبه ـ كلاماً في الماتريدي والماتريدية سوى إشارات عابرة[4]...

وابن الأثير في الكامل وابن كثير في البداية والنهاية، وابن العماد في الشذرات، تحدثوا عن الدولة السامانية، ولكنهم لم يذكروا الماتريدي الذي يعد من أبرز علمائها[5].

---

(١) الفصل: ٤/٢٠٤ ـ ٢٢٦ ط المصرية، ٥/٧٣ ـ ٩٧، ط عكاظ.
(٢) الملل والنحل: ٣٩ ـ ٥٠.
(٣) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٢٦٩.
(٤) انظر مثلاً: درء التعارض: ٢/٢٤٥، الفتاوى: ٦/٢٩٠، الأصفهانية: ٢٧، ١٦٣، ط مخلوف، الإيمان: ٣٧٠. ذكر ابن القيم أن لشيخ الإسلام رسالة في عقيدة الأشعرية وعقيدة الماتريدي وغيره من الحنفية، كما ذكر أن له شرح على أول كتاب الغزنوي في أصول الدين، انظر: أسماء مؤلفات ابن تيمية، لابن القيم، ت صلاح الدين المنجد: ١٩، ٢٣، والغزنوي، هو أحمد بن محمد بن محمود الغزنوي، أبو حفص، من علماء الماتريدية، واسم كتابه روضة المتكلمين في أصول الدين، توفي سنة ٥٩٣ هـ. الفوائد البهية: ٤٠، الفتح المبين في طبقات الأصوليين: ٢/٣٧، مجلة المورد: المجلد الرابع: ١/١٨٢.
(٥) الكامل: ٧/٤١٤، ٨/٥٨٧، ٩/١٤٩، ٢٩٣، ٤٧٤، البداية والنهاية: ١١/٣٧، ١٠٣، ٢٢٨، ٢٥٦، ٢٦٣، ٣٢٢، ٣٢٤، شذرات الذهب: ١/٣٣١.

وأغفل الماتريدي ابن النديم في الفهرست، وابن خلكان في وفيات الأعيان، والصفدي في الوافي بالوفيات، والسمعاني في الأنساب، مع أنه ذكر موطن الماتريدي (ماتريد)، وقال بأنه تخرج منها جماعة من الفضلاء والعلماء[(١)]. وكذا ابن الأثير في اللباب تحدث عن ماتريد ولم يذكر الماتريدي[(٢)]. بل إن السمعاني أغفل ذكر سمرقند، مع أنه ينتسب لهذه المدينة كثير من العلماء، وقد استدرك ذلك عليه ابن الأثير في اللباب، وذكر سمرقند وذكر بعض علمائها، إلا أنه لم يذكر الماتريدي منهم مع أنه يعد من أشهر علمائها[(٣)].

والذهبي في سير أعلام النبلاء ترجم لشيخ المعتزلة الكعبي مرتين، وترجم لسلطان بخارى وسمرقند نوح بن منصور الساماني[(٤)]، وترجم لأبي اليسر البزدوي، وأبي حفص عمر النسفي ـ وهما من أعلام الماتريدية ـ وما ترجم للماتريدي حتى ولو ترجمة موجزة[(٥)].

والحافظ ابن حجر العسقلاني ترجم في لسان الميزان لشيخ أبي منصور الماتريدي، محمد بن مقاتل الرازي، وما ذكر الماتريدي الذي هو من أشهر تلاميذه، كما أنه ترجم لعمر النسفي، ولم يشر للماتريدي من قريب ولا من بعيد[(٦)].

والسيوطي في طبقات المفسرين أغفل الماتريدي، مع أن الماتريدي يعد

---

(١) الأنساب: ٤٩٨، ط مرجليوث، ليدن، ١٩١٢ م.
(٢) اللباب: ٣/١٤٠.
(٣) اللباب: ٢/١٣٧.
(٤) هو نوح بن منصور الساماني، أبو القاسم، سلطان بخارى وسمرقند وابن سلاطينها، تملك خراسان وغزنة وما وراء النهر، مات سنة ٣٨٧ هـ. الكامل لابن الأثير: ٨/٥٦٤، ٩/١٠ ـ ١٢، ٩٨ ـ ١٠٢، البداية والنهاية: ١١/٣٢٣ ـ ٣٢٤، سير أعلام النبلاء: ١٦/٥١٤ ـ ٥١٥.
(٥) سير أعلام النبلاء: ١٤/٣١٣، ١٥/٢٥٥، ١٦/٥١٤، ١٩/٤٩، ٢٠/١٢٦.
(٦) لسان الميزان: ٤/٣٣٧، ٥/٣٨٨.

من المفسرين، حيث أن له تفسيراً معروفاً ومشهوراً واسمه تأويلات أهل السنة.

وأما كتب طبقات الحنفية فقد مرت على ترجمة أبي منصور مروراً عابراً، فكتاب (الجواهر المضية في طبقات الحنفية) لعبدالقادر بن محمد القرشي الحنفي[1] - وهو أول مؤلف في طبقات الحنفية - ترجم للماتريدي ترجمة موجزة جداً، لا تتجاوز بضعة أسطر[2].

وفي تاج التراجم في طبقات الحنفية لقاسم بن قطلوبغا الحنفي[3] تحدث ابن قطلوبغا في ترجمته للماتريدي عن مؤلفات الماتريدي، وأهمل ذكر حياة الماتريدي، ولم يذكر من شيوخ الماتريدي غير العياضي أحداً، وما ذكر أحداً من تلاميذ أبي منصور[4].

وأبو الحسنات اللكنوي[5] في الفوائد البهية ترجم للماتريدي ترجمة

---

(١) عبدالقادر بن محمد بن محمد بن أبي الوفاء، القرشي، الحنفي، محيي الدين أبو محمد، ولد في شعبان سنة ٦٩٦ هـ، قال ابن حجر: «جمع كثير وعني بالطلب وكتب الكثير ولم يكن بالماهر، وجمع طبقات الحنفية، وخرج أحاديث الهداية وغير ذلك». توفي سنة: ٧٧٥ هـ، انظر: الدرر الكامنة: ٣/١٩١، ١٩٢ ط الهندية، الفوائد البهية: ٩٩، مقدمة تحقيق الجواهر المضية: ١/١٠ - ٨٣.

(٢) الجواهر المضية: ٣/٣٦٠، ٣٦١.

(٣) زين الدين أبو العدل قاسم بن قطلوبغا بن عبدالله المصري الحنفي، ولد سنة ٨٠٢، أخذ عن الحافظ ابن حجر، وابن الهمام، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٨٧٩ هـ، الضوء اللامع: ٦/١٨٤، البدر الطالع: ٢/٤٥ - ٤٧، الفوائد البهية: ٩٩، فهرس الفهارس والأثبات، للكتاني: ٩٧٢ - ٩٧٣، الأعلام: ٥/١٨٠.

(٤) تاج التراجم: ٥٩.

(٥) محمد عبدالحي بن عبدالحليم اللكنوي الأنصاري الهندي، أبو الحسنات، عالم بالحديث والتراجم، من فقهاء الحنفية المتأخرين، له تصانيف كثيرة، ولد سنة ١٢٦٤ هـ، وتوفي سنة ١٣٠٤ هـ، انظر: النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، اللكنوي: ١٣٤ - ١٣٩، حيث ترجم لنفسه ترجمة وافية. فهرس الفهارس: ٧٢٨ - ٧٣٠، الرسالة المستطرفة: ١٧٦، الأعلام: ٦/١٨٧، مقدمة تحقيق (الرفع والتكميل في الجرح والتعديل) للشيخ عبدالفتاح أبو غدة: ١٤ - ٣٤، ط ٢، ١٣٨٨ هـ.

مختصرة، ذكر فيها واحداً من شيوخه وثلاثة من تلاميذه. وبعض أسماء مؤلفاته، وسنة وفاته، ونسبته، ولم يزد على ذلك[٤]، وهكذا بقية كتب طبقات الحنفية ترجمة الماتريدي فيها لا تتجاوز عدة أسطر، لا تسمن ولا تغني من جوع.

وهكذا علماء الماتريدية الذين ألفوا في العقائد، مروا على ذكر الماتريدي مروراً عابراً، وغاية أمرهم هو ذكر عبارات الثناء والمديح، والتعظيم، والتي لا تفيدنا في معرفة تفاصيل حياة الماتريدي.

ولعل هذا الإغفال أو الإهمال للماتريدي من قبل الماتريدية وغيرهم، يرجع في تصوري ـ والله أعلم بالصواب ـ للأسباب التالية:

١ ـ بعد الماتريدي عن مركز الخلافة، حيث يتوافد إليها أكثر العلماء من مختلف البقاع الإسلامية.

٢ ـ عدم دعم الماتريدية في عصورها الأولى بقوة سياسية كما دعمت المعتزلة والأشعرية[١].

٣ ـ عدم ارتحال الماتريدي إلى المراكز العلمية في العالم الإسلامي،

---

(١) الفوائد البهية: ١٩٥.

(٢) بالنسبة للمعتزلة، فقد دعمتها الدولة العباسية، وخاصة في عهد المأمون، والمعتصم والواثق، والأشعرية دعمتها عدة دول، كالدولة الأيوبية، والغزنوية، ودولة السلاجقة ودولة الموحدين.
انظر: تاريخ الجهمية والمعتزلة، للقاسمي: ٤٨ ـ ٥٢، المعتزلة، لزهدي جار الله: ١٥٨ ـ ١٦٢، النوادر السلطانية، لابن شداد: ٨٠، ظهر الإسلام: ٩٧/٤، التاريخ السياسي والفكري، عبدالمجيد بدوي: ٩٧ وما بعدها.
وقد دعمت الماتريدية بقوة سياسية في عهد متأخر، وذلك في عهد الدولة العثمانية، حيث أصبح المذهب الماتريدي هو المذهب الرسمي للدولة في الأصول، والمذهب الحنفي في الفروع وهذا مما أدى إلى اتساع انتشار المذهب الماتريدي في العصور المتأخرة.
انظر:
The Spread of Maturidism and the Turks, W. Madelung. P: 109.

كمكة والمدينة وبغداد ودمشق. . . وغيرها، إذ أنه لو زار تلك البلاد والتقى بعلمائها وناظر فيها، لاشتهر وعرف وذكر في تواريخ تلك المدن.

٤ ـ تأخر عهد تأليف الحنفية في طبقات علماء مذهبهم، إذ أن أول مؤلف ألف في طبقات الحنفية، هو (الجواهر المضية) لعبدالقادر القرشي المتوفى عام ٧٧٥ هـ.

عصر الماتريدي

الحياة السياسية:

نشأ الماتريدي في بلاد ما وراء النهر[1]، والتي عرفت فيما بعد باسم تركستان، وبعد الاستعمار الروسي لها عرفت باتحاد جمهوريات آسيا الوسطى السوفيتية. وهي تجاوز سيبيريا والصين وإيران والهند وأفغانستان[2].

ومن أقدم من وصف هذه المنطقة الأصطخري[3] في كتابه (المسالك

---

(١) ويسمى هذا النهر بنهر (جيحون)، واسمه الحديث (آمودريا).
انظر عن هذا النهر بالتفصيل: بلدان الخلافة الشرقية: ٤٧٦ وما بعدها، دائرة المعارف الإسلامية: ١٣/١٠٠ ـ ١٠٨، وبلاد ما وراء النهر تنقسم إلى خمسة أقاليم، وهي الصغد وفيه بخارى وسمرقند، وخوارزم، وصغانيان، وفرغانة، والشاش. انظر المسالك: ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٩٥، صورة الأرض: ٣٤٧، ٣٤٨، أحسن التقاسيم: ٢٦١ ـ ٢٦٦، ظهر الإسلام: ١/٢٩٥، بلدان الخلافة الشرقية: ٤٧٦، ٤٧٧، تركستان، بارتولد: ١٤٥ ـ ٢٩٦.

(٢) وهي تتكون من خمس جمهوريات وهي: أوزبكستان، وقازاقستان، وتركمانستان، وتاجيكستان، وقرغيزستان. انظر تركستان والاستعمار الروسي، أحمد الساداتي، ملحق بتاريخ بخارى: ٤٨٩، المسلمون في الاتحاد السوفياتي، بينيغسن، ولمرسيه: ٢٠٨ ـ ٢١٧، دائرة المعارف الإسلامية: ٩/٢٧٢ ـ ٢٧٥، عالم المسلمين السوفييت، فهمي هويدى، مجلة العربي الكويتية، عدد: ٢٥٤، صفر ١٤٠٠ هـ، ص: ٧٩ ـ ١٠٥.

(٣) إبراهيم بن محمد الفارسي، الكرخي الاصطخري أبو إسحاق، جغرافي رحالة، من أهل اصطخر بإيران، من مؤلفاته (صور الأقاليم)، و(مسالك الممالك)، توفي سنة ٣٤٦ هـ، انظر: الأعلام: ١/ ٦١، معجم المؤلفين: ١/١٠٤، المستدرك على معجم المؤلفين، كحالة: ٢٦، معجم مصنفي الكتب العربية، كحالة: ١٧، ١٨، التاريخ والجغرافية، كحالة: ٢٥٢، ٢٥٣، تاريخ الأدب الجغرافي العربي، كراتشكوفسكي: =

والممالك)، وابن حوقل[1] في (صورة الأرض)، والمقدسي[2] في (أحسن التقاسيم).

وممن وصفها من المعاصرين المستشرق الإنكليزي (كي لسترنج) في كتابه (بلدان الخلافة الشرقية)، والمستشرق المجري (أرمينيوس فامبري) في كتابه (تاريخ بخارى) والمستشرق الروسي بارتولد، في كتابه (تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي).

ولقد فتح المسلمون بلاد ما وراء النهر عام ٩٣ هـ[3]، واعتنوا فيها ببناء الربط، وصرفوا أموالهم إلى عمارة الطرق، والوقوف على سبيل الجهاد، ووجوه الخير[4].

= ٢١٥، ٢١٦، موسوعة المستشرقين، عبدالرحمن بدوي: ١٥٠، ١٥١، دائرة المعارف الإسلامية: ٤٦٩/٣، التراث الجغرافي الإسلامي، محمدين: ١٠٤.

(١) محمد بن علي بن حوقل النصيبي، البغدادي، الموصلي، أبو القاسم، جغرافي رحالة، توفي بعد سنة ٣٦٧ هـ، ومن آثاره: المسالك والممالك، وهو المعروف بصورة الأرض. انظر: معجم المؤلفين: ١١/٥، معجم مصنفي الكتب العربية: ٥٣٨، ٥٣٩، التاريخ والجغرافية: ٢٥٣ - ٢٥٥، تاريخ الأدب الجغرافي: ٢١٧ - ٢٢٢، موسوعة المستشرقين: ١٥١.

(٢) محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء، المقدسي البشاري، شمس الدين، أبو عبدالله مؤرخ، رحالة، جغرافي، ولد بالقدس عام ٣٣٥ هـ وتعاطى التجارة وسافر وارتحل إلى بلاد كثيرة، توفي سنة ٣٩٠ هـ، من آثاره: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم. انظر: تاريخ الأدب الجغرافي: ٢٢٧ - ٢٣٥، موسوعة المستشرقين: ١٥١، معجم المؤلفين: ٢٣٨/٨، التاريخ والجغرافية: ٢٥٥ - ٢٥٧، معجم مصنفي الكتب العربية: ٤١٤ - ٤١٦، التراث الجغرافي الإسلامي: ١١٠ - ١١٩، نصوص مختارة من (أحسن التقاسيم)، غازي طليمات: ٣٣ - ٦٥.

(٣) تاريخ الطبري، ط دار المعارف: ٤٧٢/٦ - ٤٨١، الكامل: ٢٣٤/٤ - ٢٣٦، الفتوح، الكوفي: ٢٣٩/٧ - ٢٤٩، معجم البلدان: ١٣٥/٣، فتوح البلدان، البلاذري: ٥٠٤، ٥١٣، ٥١٧، ٥٢٤-٥٢٦، ٥٢٨، ٥٢٩، (قتيبة بن مسلم)، لصالح عماش: ٥٧ وما بعدها، ط وزارة الثقافة، العراق.

(٤) مسالك الممالك، الاصطخري: ٢٩٠.

وظلت بلاد ما وراء النهر مرتبطة بالخلافة بدمشق ثم ببغداد حتى عهد المأمون، فلما تولى المأمون الخلافة قرب أولاد أسد بن سامان، واستعملهم على بلاد ما وراء النهر، فأصبحت المنطقة بأيدي السامانيين، ولكنهم كانوا خاضعين للخلافة حتى سنة ٢٦١ هـ، استقلوا وأقاموا الدولة السامانية[(١)].

وكانت الدولة السامانية ـ كما يقول ابن الأثير ـ «قد انتشرت وطبقت كثيراً من الأرض. . . وكانت من أحسن الدول سيرة وعدلاً»[(٢)].

وقال ابن خلكان في وصف ملوكها: «وأما الملوك السامانية فكانوا سلاطين ما وراء النهر وخراسان، وكانوا أحسن الملوك سيرة، ومن ولي منهم كان يقال له سلطان السلاطين، لا ينعت إلا به وصار كالعلم لهم، وكان يغلب عليهم العدل والدين والعلم»[(٣)].

وقال ابن الأثير في أحمد بن أسد ـ أحد سلاطين الدولة السامانية: «كان أحمد بن أسد عفيف الطعمة، مرضي السيرة، لا يأخذ رشوة، ولا أحد من أصحابه. . .»[(٤)] وقال في ولده إسماعيل: «كان أسماعيل عاقلاً عادلاً، حسن السيرة في رعيته حليماً. . .»[(٥)].

وقال المقدسي فيهم: «وهم من أحسن الملوك سيرة ونظراً وإجلالاً للعلم وأهله»[(٦)].

ولقد عم الرخاء في عهد الدولة السامانية وانتشر الأمن، وأخمدت الفتن حتى صار الناس يقولون: «لو أن شجرة خرجت على آل سامان ليبست»[(٧)].

---

(١) الكامل: ٧/٢٧٩ ـ ٢٨٢، أحسن التقاسيم: ٣٣٨، ٣٣٩، الدول الإسلامية، ستانلي: ١/٢٦٨، تاريخ الأمم الإسلامية، محمد الخضري: ٤٢٣، ٤٢٤، ط ٣، ظهر الإسلام: ١/٥٩. تركستان، بارتولد: ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٤٨، ٤٠٥.
(٢) الكامل: ٩/١٤٩.
(٣) وفيات الأعيان: ٤/٢٤٥.
(٤) الكامل: ٧/٢٧٩، ٢٨٠.
(٥) الكامل: ٨/٥.
(٦) أحسن التقاسيم: ٣٢٣.
(٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

وقال المقدسي - بعد ذكره لهذه العبارة -: «ألا ترى إلى عضد الدولة وتجبره وتمكنه، وكمال دولته وفتوة أمره خطب له باليمن وبالسند، وفتح عمان، وملك ما ملك، فلما تعرض لآل سامان وطلب خراسان أهلكه الله، وشتت جمعه وفرق جيوشه...»[1].

واستمرت الدولة السامانية، وقد عمها الرخاء والاستقرار والأمن حتى سقطت عام ٣٨٩ هـ على أيدي آل سبكتكين من جهة والترك الخاقانية من جهة أخرى[2].

الحياة العلمية والفكرية:

لقد اهتم الملوك السامانيون بالعلم وأهله، فقربوا العلماء وأقاموا المكتبات العامة والخاصة.

يقول ابن الأثير عن إسماعيل بن أحمد بن أسد[3]: «كان إسماعيل خيراً، يحب أهل العلم والدين، ويكرمهم...» وذكر أن إسماعيل قال: «كنت بسمرقند، فجلست يوماً للمظالم... فدخل أبو عبدالله محمد بن نصر الفقيه الشافعي[4]،

---

(١) المرجع نفسه، نفس الصفحة. وانظر: تركستان، بارتولد: ٣٦٤.

(٢) الكامل: ٩/١٤٨، ١٤٩، يتيمة الدهر: ٤/١٠١، ط القاهرة ١٩٥٦ م، الدول الإسلامية، ستانلي: ١/٢٦٩، ٢٧١، تاريخ الأمم الإسلامية، الخضري: ٥٥١ - ٥٥٣. تركستان، بارتولد: ٣٩٦ - ٤١٠.

(٣) الأمير أبو إبراهيم، إسماعيل بن أحمد بن أسد بن سامان، كان ملكاً فاضلاً، عالماً، فارساً، شجاعاً، معظماً للعلماء، سمع من محمد بن نصر عامة تصانيفه، وأخذ عنه ابن خزيمة وغيره. توفي رحمه الله ببخارى سنة ٢٩٥ هـ. التدوين في أخبار قزوين: ٢/٢٨٩ - ٢٩٠، الكامل: ٧/٥٠٠ - ٥٠٤، ٨/٥ - ٨، وفيات الأعيان: ٥/١٦١، البداية والنهاية: ١١/١٠٦، سير أعلام النبلاء: ١٤/١٥٤.

(٤) محمد بن نصر بن الحجاج المروزي، الإمام، شيخ الإسلام، أبو عبدالله الحافظ، إمام عصره، ولد ببغداد سنة ٢٠٢ هـ، ونشأ بنيسابور، وسكن سمرقند، كان رحمه الله من أعلم الناس باختلاف الصحابة ومن بعدهم في الأحكام، توفي رحمه الله سنة ٢٩٤ هـ.

انظر: تاريخ بغداد: ٣/٣١٥ - ٣١٨، البداية والنهاية: ١١/١٠٢ - ١٠٣، سير =

فقمت له إجلالاً لعلمه ودينه. . .»[1].

وكانت تعقد المناظرات العلمية بين يدي السلطان، ويبدأ هو فيسأل مسألة، ثم يتكلم العلماء الحاضرون فيها[2].

وقد كان في كل جامع مكتبة، وكانت المكتبة العظمى بمدينة مرو[3]، وقد حوت نفائس الكتب العلمية بلغات شتى[4]. كما أنه كان للسلاطين مكتبات خاصة ضخمة، يؤكد هذا ما ذكره ابن سينا عن مكتبة السلطان نوح بن منصور، حيث قال: «كان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض أتلج الأطباء فيه، . . . فحضرت وشاركتهم في مداواته، وتوسمت بخدمته فسألته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب، فأذن لي، فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض، في بيت منها كتب العربية والشعر، وفي آخر الفقه، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد. . .، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد»[5].

وقد أخرجت هذه البلاد وفي هذه الفترة ما لا يحصى من العلماء في الحديث والفقه واللغة. . . خدموا العلم خدمة كبرى بجدهم وصبرهم على

= أعلام النبلاء: ١٤/٣٣ ـ ٤٠، طبقات الشافعية، للسبكي: ٢/٢٤٦ ـ ٢٥٥، النجوم الزاهرة: ٣/١٦١.

(١) الكامل: ٧/٢٨٢، سير أعلام النبلاء: ١٤/٣٨، ٣٩.

(٢) أحسن التقاسيم: ٣٢٣، صورة الأرض: ٣٤٢.

(٣) مرو: بفتح أوله، وإسكان ثانيه، ويقال لها مرو الشاهجان، وهي أشهر مدن خراسان، بينها وبين نيسابور سبعون فرسخاً، والنسبة إليها مروزي، انظر: معجم البلدان: ٥/١١٢ ـ ١١٦، معجم ما استعجم: ٤/١٢١٦، الروض المعطار: ٥٣٢، ٥٣٣، لطائف المعارف، الثعالبي: ٢٠١.

(٤) الحضارة الإسلامية، آدم متز: ١/٢٧٠. وانظر: تركستان، بارتولد: ٧٠ ـ ٧٣، ٣٦١، ٣٧٨، ٤٠٥.

(٥) عيون الأنباء، ابن أبي أصيبعة: ٤٣٨، ٤٣٩. تركستان، بارتولد: ٧١.

طلب العلم والبحث، ورحلتهم إلى أقاصي البلدان، يأخذون العلم من أهله حيث كان[1].

ومع هذا فإن تيارات فكرية مختلفة إسلامية وغير إسلامية كانت موجودة في المنطقة، وكان بينها صراع شديد ونزاع محتدم.

قال المقدسي في وصفه لما شاهده من المذاهب في إقليم المشرق: «به يهود كثيرة، ونصارى قليلة، وهو أكثر الأقاليم علماً وفقهاً... ومذاهبهم مستقيمة، غير أن الخوارج بسجستان، ونواحي هراة[2]، والمعتزلة بنيسابور[3] ظهور بلا غلبة، وللشيعة والكرامية بها جلبة، والغلبة في الإقليم لأصحاب أبي حنيفة، إلا في كورة الشاش[4]، وطوس[5]، ونسا[6]، وأبيورد[7] فإنهم

---

(١) فمن هؤلاء العلماء الإمام محمد بن حبان المحدث الشهير، وأبو بكر محمد بن المنذر صاحب الإشراف، والأزهري صاحب التهذيب وغيرهم كثير.

(٢) هراة: مدينة عظيمة مشهورة من أمهات مدن خراسان، والنسبة إليها هروي. وينسب إليها خلق كثير من الأئمة والعلماء، انظر: معجم البلدان: ٥/٣٩٦، آثار البلاد، القزويني: ٤٨١، ٤٨٢، لطائف المعارف: ١٩٩، الروض المعطار: ٥٩٤ ـ ٥٩٥.

(٤) نيسابور: مدينة عظيمة من بلاد خراسان، سميت بذلك لأن سابور مر بها، ومنها مالا يحصى من العلماء والأئمة. كالإمام مسلم وغيره. وقد دخلها التتر سنة ٦١٨ هـ ـ وهي حينئذ عروس خراسان ـ فأدخلوها في خبر كان.
انظر: معجم البلدان: ٥/٣٣١، لطائف المعارف: ١٩١، آثار البلاد: ٤٧٣، الروض المعطار: ٥٨٨.

(٣) الشاش: مدينة جليلة من بلاد ما وراء النهر، وهي تسمى اليوم طشقند القديمة، ومنها الإمام أبو بكر، ابن القفال الشاشي. انظر: معجم البلدان: ٣/٣٠٨، آثار البلاد: ٥٣٨، الروض المعطار: ٣٣٥.

(٤) طوس: مدينة بخراسان بينها وبين نيسابور نحو عشرة فراسخ، فتحت أيام عثمان بن عفان رضي الله عنه. ومنها أبو حامد الغزالي. انظر: معجم البلدان: ٤/٤٩، لطائف المعارف: ١٩٧، الروض المعطار: ٣٩٨.

(٥) نسا: مدينة بخراسان، بينها وبين مرو خمسة أيام، وقد خرج منها جماعة من العلماء، منهم الإمام النسائي صاحب السنن. انظر: معجم البلدان: ٥/٢٨١ ـ ٢٨٢، آثار البلاد: ٤٦٥.

(٦) أبيورد: مدينة بخراسان بين سرخس ونسا. انظر: معجم البلدان: ١/٨٦، ٨٧، آثار البلاد: ٢٨٩.

شافعية، وبهذا الإقليم عصبية بين الشيعة والكرامية، وبين الشافعية والحنفية، وقد يهراق في هذه العصبيات الدماء، ويدخل بينهم السلطان...»[1].

ومما يؤكد صحة ما ذكره المقدسي ما تضمنه كتاب التوحيد للماتريدي من الردود على هذه الفرق وخاصة المعتزلة[2].

وذكر ابن النديم أن المنانية ـ وهي فرقة من فرق الثنوية وقد رد عليها الماتريدي في كتاب التوحيد[3] ـ: كان منهم بسمرقند نحو خمسمائة رجل، وأن رئاستهم انتقلت إلى سمرقند بعد أن كانت في بابل، وذكر انتشار السمنية في بلاد ما وراء النهر، وكذلك كثرة اليهود والنصارى فيها[4].

وهذا يدل على أن المنطقة كانت فيها صراعات فكرية بين تيارات مختلفة، وهذا لا بد أن يكون قد أحدث أثراً في الماتريدي والماتريدية إيجاباً وسلباً.

---

(١) أحسن التقاسيم: ٣٢٣، والمختارات منه: ٢٣٦، ٢٣٧.

(٢) انظر مثلاً: ٣٤، ٤٩، ٦٠، ٧٧، ١١٩، ١٣٧، ١٩٥ـ١٩٨، ٢١٠، ٢١١، ٣١٦. وانظر: تركستان، بارتولد: ٣٩١.

(٣) انظر: ٣٤، ١١٩، ١٢١، ١٥٧، ١٦٣، ١٧١، ١٩٩.

(٤) الفهرست: ٤٧٢، ٤٧٥، ٤٨٤.



حياة الماتريدي[1]

اسمه ونسبه ولقبه وكنيته:

هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، السمرقندي، وكان يلقب بإمام الهدى، وإمام المتكلمين، ورئيس أهل السنة، والإمام الزاهد، وغير ذلك.

---

(١) مصادر ترجمة الماتريدي: أصول الدين، البزدوي: ٢، ٣، ٢٠٤، ٢٤١، تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي: ل ٢٢٠، ٢٢١، التمهيد، أبو المعين: ١٦، ١٧، ١٠٢، النور اللامع، الناصري: ل ٥١، ٥٢، الجواهر المضية، القرشي: ٣/٣٦٠، ٣٦١، تاج التراجم، ابن قطلوبغا: ٥٩، الخطط، للمقريزي: ٢/٣٥٩، مفتاح السعادة، طاش كبرى زادة: ٢/٩٦، ١٥١، ١٥٢، ٢٨٢، ٥٧٤، إشارات المرام، البياضي: ٦، ٧، ٢٣، ١١٨، ٢٤٩، الفوائد البهية، اللكنوي: ١٩٥، هدية العارفين، البغدادي: ٢/١٣، ٣٦، ٣٧، كشف الظنون، حاجي خليفة: ١/١١٠ - ١١١، ٣٣٥، ٣٣٦، ٢/١٤٠٦، ١٤٠٨، ١٥٧٣، ١٧٨٢، أبجد العلوم، صديق حسن خان: ٢/٦٨، ٧١، ١٨٦، إتحاف السادة المتقين، الزبيدي: ٢/٥، حاشية الدهلوي على شرح العقائد النسفية: ٦، خطط الشام، محمد كرد علي: ٦/٢٤٧، تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة: ١٧٣، رجال الفكر والدعوة، الندوي: ١٣٦، ظهر الإسلام، أحمد أمين: ١/٢٦٥، ٤/٩١، طبقات الأصوليين، المراغي: ١/١٩٣، ١٩٤، بروكلمان: ٤/٤١، سيزكين: ٤/٤٠ - ٤٢، الموسوعة الإسلامية الميسرة: ٢/٩٠٧، الأعلام: ٧/١٩، معجم المؤلفين: ١١/٣٠٠، ومستدركه: ٧٤٢، الفلسفة الإسلامية وملحقاتها، كحالة: ١١٧، أهم الفرق الإسلامية، النيفر: ٩٥، عقيدة التوحيد في فتح الباري، الكاتب: ٩٨، ٩٩، مقدمة تحقيق كتاب التوحيد للماتريدي: م ١ - م ٧، مقدمة تحقيق التأويلات للماتريدي: ١/٩ - ١٧، عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي، محمد أيوب علي: ٢٦٣ - ٢٩١، إمام أهل السنة

والماتريدي نسبة إلى ماتريد ويقال لها ماتريت، وهي محلة قرب سمرقند، ذكرها السمعاني في الأنساب، وقال: «تخرج منها جماعة من الفضلاء» ولم يذكر الماتريدي، وذكرها أيضاً ياقوت في معجم البلدان، وابن الأثير في اللباب[1].

والسمرقندي نسبة إلى سمرقند، وهي المدينة المشهورة ببلاد ما وراء النهر، وينسب إليها خلق كثير من العلماء[2].

= والجماعة، أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، المغربي: ١١ - ٣٣، آراء أبي منصور الماتريدي الكلامية، بلقاسم بن حسن: ٣٤ - ٨٧. وهي رسالة جامعية مخطوطة مقدمة لقسم الكلام والتصوف بالكلية الزيتونية، تونس، التاريخ السياسي والفكري، عبدالمجيد بدوي: ٩، ١١، ٢٣، ١٠٣، ١٠٨، ١١١، التجربة الفلسفية، العوا: ١٤٥، مجلة تراث الإنسانية، المجلد (٩)، العدد (٢): ص ١٥٣ - ١٧٠، مجلة الهداية التونسية العدد (٢)، السنة (١٠): ص ٧٧ - ٨١، نموذج الأعمال الخيرية المنيرية: ١٣٤، ٢٦٥.

Intellect and Religious Assent, The View of Abu - Mansur al - Maturidi, J. Meric Pessagno, The Muslim World, 69: 19, Ja 1979.

Encyclopaedia Britannica, Vol 9: P 916, 930. Vol (VI): P 699.

(١) الأنساب: ٤٩٨، اللباب: ٣/١٤٠، وفي معجم البلدان (ماتيرب: بكسر التاء ثم ياء ساكنة وراء ثم باء موحدة) ٥/٣٢، وكذا في مراصد الاطلاع: ٣/١٢١٦.

(٢) المسالك والممالك، الاصطخري: ٢٨٨، اللباب: ٢/١٣٧، لطائف المعارف: ٢١٧، ٢٣٣، آثار البلاد: ٥٣٥ - ٥٣٧، الروض المعطار: ٣٢٢، ٣٢٣، الأمصار ذوات الآثار، الذهبي: ٢١٩، ٢٢٠، ولسمرقند تاريخ معروف، وهو (تاريخ سمرقند)، لأبي سعد عبدالرحمن الإدريسي، المتوفى سنة ٤٠٥ هـ، وعليه ذيل لأبي حفص عمر النسفي، واسمه (القند في ذكر علماء سمرقند)، وكذلك لأبي العباس جعفر المستغفري كتاب في تاريخ سمرقند، كما اختصر الحافظ الضياء المقدسي كتاب القند للنسفي.

انظر الإعلان بالتوبيخ: ١٢٧، وسمرقند اليوم هي مدينة في الجمهورية الأزبكية السوفياتية، وقد استعمرها الروس سنة ١٨٦٨ م.

انظر: Encyclopaedia Britannica, Vol: 16, P: 204 - 205.

تركستان والاستعمار الروسي، الساداتي: ٤٩٨.

وذكر الزبيدي[1] في (إتحاف السادة المتقين)، أنه وجد في بعض المجاميع زيادة محمد بعد محمود، في اسم الماتريدي، وزيادة الأنصاري في نسبه، وألمح بعد هذا إلى أن نسبة الأنصاري نسبة تشريفية[2].

وأما الدكتور محمد أيوب علي، فإنه يرى أن نسبة الأنصاري حقيقية، واستدل على ذلك بما وجده على هامش مخطوطة كتاب التوحيد للماتريدي، والذي نصه: «أن الإمام أبا منصور رضي الله عنه ـ فيما بلغني ـ كان من أولاد أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري رضي الله عنه، وهو الذي نزل عليه رسول الله ﷺ حين هاجر إلى المدينة، وأقام عنده سبعة عشرة شهراً»[3].

ولعل الصواب، هو عدم ثبوت هذه النسبة، بدليل أن سائر من ترجم للماتريدي لم يذكروها، كما أن الكلام الذي أورده د. محمد أيوب لا يعول عليه من ناحيتين: الأولى، أن قائل هذا الكلام مجهول. الثانية: أن القائل متأخر، ولا بد أن يكون قد عاش بعد منتصف القرن الثاني عشر، بدليل أن نسخة كتاب التوحيد ـ والذي وجد هذا الكلام على هامشها ـ قد فرغ ناسخها من نسخها في النصف من شعبان عام ١١٥٠ هـ[4].

---

(١) هو العلامة: محمد بن محمد بن محمد بن عبدالرزاق، الحسني، الزبيدي، الشهير بمرتضى، أصله من واسط في العراق، ومولده في بلجرام (١١٤٥ هـ) في الشمال الغربي من الهند، ومنشأة في زبيد باليمن، رحل إلى الحجاز وأقام بمصر وتوفي فيها سنة (١٢٠٥ هـ).
له تصانيف كثيرة من أشهرها: تاج العروس في شرح القاموس، إتحاف السادة المتقين في شرح إحياء علوم الدين.
انظر ترجمته في: تاريخ الجبرتي: ١٠٣/٢ ـ ١١٤، أبجد العلوم: ١٢/٣ ـ ٢٩، فهرس الفهارس والإثبات: ٥٢٦/١ ـ ٥٤٣، معجم المؤلفين: ٢٨٢/١١، ومستدركه: ٧٤٠، الزبيدي في كتابه تاج العروس، هاشم طه شلاش: ٥ ـ ١٦٥ وهو أوسع وأوفى ما كتب عن الزبيدي، مقدمة تحقيق كتاب الزبيدي (بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب) للشيخ عبدالفتاح أبو غدة: ١٤٨ ـ ١٨٤.

(٢) إتحاف السادة المتقين: ٥/٢.

(٣) عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي: ٢٦٢، ٢٦٣.

(٤) انظر: مقدمة تحقيق كتاب (التوحيد) للماتريدي: م ٥٧.

مولده ووفاته:

لم يذكر الذين ترجموا للماتريدي سنة مولده، إلا أن الدكتور محمد أيوب علي يرجح أنه ولد حوالي سنة ٢٣٨ هـ، وذلك لأن تاريخ وفاة اثنين من شيوخه، وهما محمد بن مقاتل الرازي كان سنة ٢٤٨ هـ، ونصير بن يحيى البلخي كان سنة ٢٦٨ هـ، إذاً فلا بد أن ولادة الماتريدي كانت قبل سنة ٢٤٨ هـ، ولا يبدو من الصواب افتراض أن عمره كان أقل من عشر سنوات حين وفاة شيخه محمد بن مقاتل[١].

وأما وفاته فقد أجمع عامة من ترجم له على أنه توفي عام ٣٣٣ هـ، ودفن بسمرقند. وقيل أنه توفي سنة ٣٣٢ هـ وقيل سنة ٣٣٦ هـ. والأول هو المشهور[٢].

منزلته العلمية:

يحتل الماتريدي منزلة كبيرة في تاريخ الفكر الإسلامي حيث أنه مؤسس لإحدى المدارس الكلامية التي ذاع وانتشر فكرها في العالم الإسلامي، وهي المدرسة الماتريدية، التي أصبحت هي والأشعرية تتقاسم العالم الإسلامي، وهذا مما جعل طاش كبرى زاده يقول: «إن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان، أحدهما حنفي، والآخر شافعي. أما الحنفي، فهو أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي، إمام الهدى. . .، وأما الآخر الشافعي، فهو شيخ السنة، ورئيس الجماعة، إمام المتكلمين. . . أبو الحسن الأشعري البصري»[٣].

وقد أطلق الماتريدية عدة ألقاب على إمامهم أبي منصور الماتريدي تدل

---

(١) عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي: ٢٦٤، ٢٦٥، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي: ١٤، مقدمة تحقيق الجزء الأول من التأويلات: ١٠.

(٢) انظر: إشارات المرام: ٧، كشف الظنون: ٢/١٤٠٦، إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي: ١٤.

(٣) مفتاح السعادة: ٢/١٥١، ١٥٢.

على علو منزلته وقدره عندهم في العلم ونصرة الدين والدفاع عن العقيدة، كإمام الهدى، وإمام المتكلمين، ومصحح عقائد المسلمين، والإمام الزاهد، ورئيس أهل السنة، وبالغ بعضهم في وصفه فعده مهدي هذه الأمة في وقته [1].

قال أبو المعين النسفي مبيناً منزلة الماتريدي العلمية وقدره عندهم: «ولو لم يكن فيهم [أي الماتريدية] إلا الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله الذي غاص في بحور العلوم واستخرج دررها وأوتي حجج الدين وزين بفصاحته، وغزارة علومه وجودة قريحته غررها حتى أمر الشيخ أبو القاسم الحكيم[2] أن يكتب على قبره[3] حين توفي: (هذا قبر من جاز العلوم بأنفاسه، واستنفد الوسع في نشره وأقباسه فحمدت في الدين آثاره، واجتنى من عمره ثماره). وهو الذي تخرج عليه الفقيه أبو أحمد العياض في أنواع العلوم، والشيخ أبو الحسن الرستغفني وغيرهما من العلماء المتبحرين في العلوم الملية لكان كافياً...

ومن رأى تصانيفه ككتاب التوحيد وكتاب المقالات... ووقف على بعض ما فيها من الدقائق، وغرائب المعاني وإشارة الدلائل عن مكامنها، [واستنباطها][4] عن مظانها ومعادنها، واطلع على ما راعى من شرايط الإلزام والالتزام، وحافظ من آداب المجادلة الموضوعة لفسخ عقائد المغترين بأفهامهم، وقرن بكل مسألة من البرهان الموضوع، لأفاده ثلج الصدر وبرد اليقين، لعرف أنه المخصوص بكرامات ومواهب من الله تعالى، المؤيد بمواد التوفيق ولطائف الإرشاد من الغني الحميد، وأن ما اجتمع عنده وحده من أنواع العلوم الملية والحكمية لن يجتمع في العادات الجارية في كثير من المبرزين المحصلين، ولهذا كان أستاذه الشيخ أبو نصر العياضي لا يتكلم في مجالسه ما

---

(١) انظر: أصول الدين، للبزدوي: ٢، ٣، تاج التراجم: ٥٩، الفوائد البهية: ١٩٥، إتحاف السادة المتقين: ٢/٥.

(٢) هو تلميذ الماتريدي وستأتي ترجمته.

(٣) أي على قبر الماتريدي.

(٤) في الأصل (استنبطاطها).

لم يحضر الشيخ أبو منصور، فكان كلما رآه من بعيد نظر إليه نظرة المتعجب وقال: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨].

وكتابه المصنف في تأويلات القرآن كتاب لا يوازيه في فنه كتاب، بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن، وما أحسن ما قال بعض بلغاء الكتاب في وصفه في كتاب، فقال: كان من كبار الأئمة وأوتاد الملة، وكتابه في تفسير القرآن فتق عن المشكل أكمامه، وقشع عن المشتبه غمامه، وأبان بأبلغ الوصف، وأتقن الرصف أحكامه وحلاله وحرامه، لقاه الله تحيته وسلامه...»[1].

وقال الناصري[2] بعد أن ذكر بعض كلام النسفي المتقدم: «وقد اجتمع عنده [أي الماتريدي] من العلوم الملية والحكمية ما صار به علماً مشهوراً من أعلام الهدى يعرف به الغادي من المهتدي في لحن القول لا يستطيعه أهل الأهواء خصوصاً أهل الاعتزال، حتى كانت المعتزلة يلقبون أهل السنة به وينسبون سالكي طريقة أبي حنيفة في العقائد والأصول إليه، فيقولون هؤلاء (الماتريدية) لشدة ما يغيظهم شأنه وقوة انتصاره لمذهب السنة والجماعة بالبراهين الساطعة والحجج القاطعة، ودحضه شبهات الخصوم...»[3].

وذكر الزبيدي أن الماتريدي «كان إماماً جليلاً مناضلاً عن الدين موطداً لعقائد أهل السنة، قطع المعتزلة، وذوي البدع في مناظراتهم، وخصمهم في محاوراتهم حتى أسكتهم... وكان يقال له إمام الهدى...»[4].

وقال عبدالله المراغي في كتابه (الفتح المبين في طبقات الأصوليين):

---

(١) تبصرة الأدلة: ل ٢٢٠، ٢٢١، وانظر: النور اللامع، الناصري: ل ٥١، ٥٢.

(٢) هو: منكوبرس بن يلنقلج التركي الناصري، نجم الدين. وفي معجم المؤلفين: ابن عبدالله المستنصري، جمال الدين. توفي سنة ٦٥٢ هـ، انظر: النور اللامع، للمترجم له: ل ٣، نظم الفرائد، شيخ زادة: ١١، كشف الظنون: ١٩٨٣/٢م، هدية العارفين: ٤٧٧/٢، معجم المؤلفين: ٢٣/١٣، ومستدركه: ٨٠١.

(٣) النور اللامع: ل ٥٢.

(٤) إتحاف السادة المتقين: ٥/٢.

«كان أبو منصور قوي الحجة، مفحماً في الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين، ورد شبهات الملحدين، ونفى عن العقائد كل ما اعتراها من زيغ وماعلق بها من شبه»[1].

ويرى أبو الحسن الندوي أن الماتريدي «جهبذ من جهابذة الفكر الإنساني، امتاز بالذكاء والنبوغ وحذق الفنون العلمية المختلفة»[2].

فللماتريدي إذاً منزلة رفيعة وعالية عند الماتريدية، ومن وافقهم، وهم في الحقيقة يبالغون في تعظيمه والثناء عليه، ويرفعونه فوق منزلته، وهذا حال كل قوم يتعصبون لإمامهم، ولا ينظرون إلى الأمور والأشخاص بمنظار الشريعة، فيعرفون الحق من الباطل وينزلون الناس منازلهم.

---

(١) الفتح المبين: ١/١٩٣ - ١٩٤.

(٢) رجال الفكر والدعوة: ١٣٩.

شيوخ الماتريدي

لم تذكر لنا المصادر شيئاً كثيراً عن حياة الماتريدي، كيف نشأ؟ وكيف تعلم؟ وبمن تأثر؟ وأي بلاد زار لتلقي العلوم؟ وإنما اكتفى المترجمون له باليسير. فلم يذكروا من شيوخه إلا عدداً قليلاً، والذين ذكروهم لا يعلم عن حياتهم الشيء الكثير، وفيما يلي أذكر ما وقفت عليه.

١ ــ محمد بن مقاتل الرازي:

قال الذهبي في ميزان الاعتدال: «محمد بن مقاتل الرازي لا المروزي، حدث عن وكيع وطبقته، تكلم فيه ولم يترك»[1].

وقال ابن حجر في لسان الميزان: «روى عنه محمد بن جرير الطبري وغيره، وسمع منه البخاري ولم يحدث عنه... قال [أي البخاري]: حدثنا محمد بن مقاتل، فقيل له الرازي، فقال: لأن أخر من السماء إلى الأرض أحب إلي من أن أروي عن محمد بن مقاتل».

وقال نقلاً عن تاريخ الري: «كان [أي محمد بن مقاتل] إمام أصحاب الرأي بالري، ومات بها، وكان مقدماً في الفقه. وروى عن سفيان بن عيينة، وأبي معاوية، ووكيع وابن فضل والمحاربي، وحكام بن سلم، وسلم بن الفضل وقبيصة في آخرين.

روى عنه محمد بن أيوب، والحمامي، ومحمد بن علي بن الحكيم الترمذي، وأحمد بن خالد بن جعفر والحسين بن حمدان وآخرون.

---

(١) ميزان الاعتدال: ٤/٤٧.

مات سنة ثمان وأربعين ومائتين»[1].

وذكر حاجي خليفة في كشف الظنون وصاحب هدية العارفين أنه توفي سنة ٢٤٢ هـ، وتابعهما في هذا عمر كحالة في معجم المؤلفين[2].

وكان محمد بن مقاتل من أصحاب محمد بن الحسن، من طبقة سليمان بن شعيب، وعلي بن معبد، وروى عن أبي مطيع، وولي قضاء الري[3].

وله تصانيف منها المدعي والمدعى عليه[2].

٢ ـ أبو نصر العياضي:

هو أحمد بن العباس بن الحسين بن جبلة بن غالب بن جابر بن نوفل بن عياض بن يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الفقيه السمرقندي، أبو نصر العياضي.

تفقه على أبي بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني، وتفقه عليه جماعة، منهم ولداه، أبو بكر محمد، وأبو أحمد.

ذكره الإدريسي في (تاريخ سمرقند)، وقال: كان من أهل العلم والجهاد. . .، ولا أعلم له رواية ولا حديثاً فأذكره. أسره الكفرة، فقتلوه صبراً في ديار الترك، في أيام نصر بن أحمد بن إسماعيل بن أسد بن سامان.

ولم يكن أحد يضاهيه، ويقابله في البلاد، لعلمه وورعه، وكتابته وجلادته وشهامته[4].

---

(١) لسان الميزان: ٣٨٨/٥، وانظر تهذيب التهذيب: ٤٦٩/٩، ٤٧٠.

(٢) كشف الظنون: ١٤٥٧/٢، هدية العارفين: ١٣/٢، معجم المؤلفين: ٤٥/١٢.

(٣) أخبار أبي حنيفة وأصحابه، الصيمري: ١٥٧، الجواهر المضية: ٣٧٢/٣، الفوائد البهية: ٢٠١، إتحاف السادة المتقين: ٥/٢.

(٤) تبصرة الأدلة: ل ٢١٩، النور اللامع: ل ٥١، الجواهر المضية: ١٧٧/١، ١٧٨، تاج التراجم: ٥٩، الفوائد البهية: ٢٣، إتحاف السادة المتقين: ٥/٢.

وذكر أبو المعين النسفي، أن أبا نصر العياضي رحمه الله كان يداوم على جهاد أعداء الله الكفرة، وكان من أشجع أهل زمانه وأربطهم جأشاً وأشدهم شكيمة... وكان في العلم بحراً لا يدرك قعره، إماماً في الفروع والأصول لا يدانيه غيره»[1].

وذكر عن أبي القاسم الحكيم السمرقندي أنه قال: «ما أتى الفقيه أبا نصر العياضي أحد من أهل البدع والأهواء وأولى الجدال والمراء في الدين بآية من القرآن يحتج بها عليه لمذهبه إلا تلقاه مبتدها بما يفحمه ويقطعه.... وأن رياسة العلماء والدرس كانا إليه، وهو من أبناء عشرين سنة، وأنه لما استشهد خلف أربعين رجلاً من أصحابه كانوا من أقران الشيخ أبي منصور الماتريدي...»[2].

وذكر النسفي والناصري أن له كتاباً في مسألة الصفات[3].

٣ ـ أبو بكر أحمد بن إسحاق الجوزجاني:

هو أحمد بن إسحاق بن صبح الجوزجاني، أبو بكر.

اختلف الذين ترجموا له في اسم جده، ففي الجواهر المضية (صبح)، وفي الطبقات السنية، وكشف الظنون، وإيضاح المكنون، وهدية العارفين (صبيح)، ونص على (صبيح) كذلك ملا علي قاري فيما نقله عنه اللكنوي في الفوائد البهية.

وكان الجوزجاني من الجامعين بين علم الأصول وعلم الفروع، وكان في أنواع العلوم في الدرجة العالية.

وله كتاب (الفرق والتمييز)، وكتاب (التوبة) وغيرهما[4].

---

(١) تبصرة الأدلة: ل ٢١٩، ٢٢٠، وانظر: النور اللامع: ل ٥١.
(٢) تبصرة الأدلة: ل ٢١٩، ٢٢٠، وانظر: النور اللامع: ل ٥١.
(٣) تبصرة الأدلة: ل ٢٢٠، النور اللامع: ل ٥١.
(٤) تبصرة الأدلة: ل ٢١٩، الجواهر المضية: ١/١٤٤، الطبقات السنية: ١/٢٧٧، =

٤ ـ نصير بن يحيى البلخي:

هو نصير بن يحيى البلخي، وقيل نصر، تفقه على أبي سليمان الجوزجاني، وأبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي، وروى عنه أبو غياث البلخي... كان بارعاً في الفقه الحنفي والكلام، توفي سنة **٢٦٨ هـ**[1].

= كشف الظنون: ٢/١٤٠٦، إيضاح المكنون: ٢/٣١٨، هدية العارفين: ١/٤٦، الفوائد البهية: ١٤، إتحاف السادة المتقين: ٢/٥.

(١) الجواهر المضية: ٣/٥٤٦، الفوائد البهية: ٢٢١، إتحاف السادة المتقين: ٢/٥.

تلاميذ الماتريدي

لقد أسس الماتريدي مدرسة فكرية في علم العقائد، وهي المدرسة الماتريدية، ولقد انتشر فكر هذه المدرسة في بلاد ما وراء النهر، والمناطق المجاورة لها، وقد ذكر أبو المعين النسفي أنه كان على هذا المذهب أئمة بخارى وجميع ديار ما وراء النهر إلى أقصى ثغور الترك وأئمة مرو وبلخ[1]. وقد توسع انتشار المذهب الماتريدي فيما بعد وخاصة في عهد الدولة العثمانية[2]. إلا أن المراجع لا تمدنا بشيء عن نشأة المذهب وتطوره وانتشاره، ولا حتى بمعلومات شافية عن تلاميذ الماتريدي فلذلك فإن معرفة نشأة الماتريدية وكيفية انتشارها من الصعوبة بمكان.

وفيما يلي أذكر ما وقفت عليه من معلومات حول تلاميذ الماتريدي:

١ ـ أبو القاسم الحكيم السمرقندي[3]:

هو أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن زيد، القاضي، الحكيم، السمرقندي.

أخذ التصوف عن مشايخ بلخ في زمانه، وأخذ الفقه والكلام عن الماتريدي، ويعد من أشهر تلاميذ الماتريدي. وروى عن عبدالله بن سهل

(١) تبصرة الأدلة: ل ٢٢٢.

(٢) The Spread of Maturidism and the Turks, P: 109.

(٣) مصادر ترجمته: تبصرة الأدلة: ل ٢٢١، ٢٢٢، الجواهر المضية: ١/٣٧١، ٣٧٢، الطبقات السنية: ٢/١٥٨، ١٥٩، الفوائد البهية: ٤٤، سزكين: ٤/٤٣، ٤٤، كشف الظنون: ٢/١٠٠٨، معجم المؤلفين: ٢/٢٣٧.

الزاهد، وعمرو بن عاصم المروزي، وروى عنه عبدالكريم بن محمد الفقيه السمرقندي في جماعة.

تولى قضاء سمرقند أياماً طويلة، وحمدت سيرته، وقال القرشي: «لقب بالحكيم، لكثرة حكمته ومواعظه»(١).

وقال أبو المعين النسفي: «وممن كان على هذا المذهب [أي الماتريدي] الشيخ الحكيم أبو القاسم، وهو ممن [ارتضته] الأمة بأسرها، وأطبقت الألسنة على الثناء عليه، واتفقت الأفئدة على التعظيم والإجلال له. وقد كان جمع إلى ما كان تبحر فيه من الكلام والفقه، ومعرفة تأويل القرآن، وعلوم المعرفة والمعاملة، وبلغ في ذلك مبلغاً سار بذكره الركبان قرباً وبعداً، وغوراً ونجداً، وآثاره في الدين مشهورة ومشاهده معروفه مذكورة، ومساعيه عند أولي العقل والدين مشكورة(٢). . .»

وذكر أبو المعين أنه توفي سنة **٣٣٥** هـ(٣)، والذي عليه بقية من ترجموا له أنه مات في محرم، يوم عاشوراء، سنة اثنين وأربعين وثلاثمائة، بسمرقند، ودفن بمقبرة جاكر ديزه، وهي محلة كبيرة بسمرقند(٤).

ومن آثار أبي القاسم الحكيم السمرقندي، (الرد على أصحاب الهوى) وهو المسمى بـ (السواد الأعظم)، ويعد الكتاب من أهم المتون عند الماتريدية(٥). وقد طبع عدة مرات، طبع ببولاق عام **١٢٥٣** هـ، وبقازان

---

(١) الجواهر المضية: ١/٣٧٢.
(٢) تبصرة الأدلة: ل ٢٢١، ٢٢٢.
(٣) تبصرة الأدلة: ل ٢٢٢.
(٤) اللباب: ١/٢٥٢، معجم البلدان: ٢/٩٥. تركستان، بارتولد: ١٧٨.
(٥) قال إبراهيم حلمي شارح السواد الأعظم: «اعلم أن الكتاب المسمى بسواد الأعظم بحر زاخر، وغيث ماطر، وإن كان صغير الحجم، ووجيز النظم لكن جميع الواقعات من المسائل قد يوجد في قعره أو في ساحله، وهو أنفع متون المذاهب وأجلها وأتمها فائدة. . .» سلام الأحكم: ٢.

١٨٧٨ م، وباستنبول ١٢٨٨ هـ، وترجمه إلى اللغة التركية عيسى أفندي بلغاري.

وقد شرح (السواد الأعظم) إبراهيم حلمي بن حسين، وسمي شرحه هذا بـ (سلام الأحكم على سواد الأعظم)، وقد طبع هذا الشرح باستنبول عام ١٣١٣ هـ، ويظهر من كلام الشارح أن للسواد الأعظم شروحاً أخرى، إذ يقول: «. . . أردت أن أشرح له شرحاً مزيلاً عن وجنة تراكيبه صعابه، كاشفاً عن وجه معانيه نقابه، مغنياً عن بقية الشروح في الإيضاح، إغناء الصباح عن المصباح. . .»[١].

وذكر فؤاد سزكين نقلاً عن جولد تسهير أن (السواد الأعظم) هو أقدم مرجع للماتريدية[٢]، وهذا الكلام فيه نظر، إذ أن أقدم مرجع للماتريدية هو كتاب (التوحيد) للماتريدي بلا شك.

ومن آثار أبي القاسم السمرقندي رسالة صغيرة في الإيمان ذكرها سزكين باسم (رسالة في بيان أن الإيمان جزء من العمل)، وعلق عبدالفتاح الحلو على ذلك بقوله: «كذا، ولعل الصواب (رسالة في بيان أن العمل جزء من الإيمان)»[٣].

والصواب أن عنوان الرسالة هو (رسالة في الإيمان جزء من العمل أم لا ومركب أم لا)، كما هو مثبت في طبعتها الملحقة بالسواد الأعظم. والتي طبعت باستنبول عام ١٢٨٨ هـ.

٢ ـ علي الرستغفني[٤]:

هو أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفني، والرستغفني نسبة إلى رستغفن، وهي قرية من قرى سمرقند.

---

(١) سلام الأحكم: ٣.
(٢) سزكين: ٤/٤٣.
(٣) سزكين: ٤/٤٤.
(٤) مصادر ترجمته: تبصرة الأدلة: ل ٢٢٠، النور اللامع، الناصري: ل ٨، ٥٢، =

وقد وصف الرستغفني من ترجم له: بأنه من كبار مشايخ سمرقند، ومن أصحاب الماتريدي الكبار، وله ذكر في الفقه والأصول في كتب الحنفية.

ووقع خلاف بينه وبين الماتريدي في مسألة المجتهد إذا أخطأ في إصابة الحق. عند الماتريدي يكون مخطئاً في الاجتهاد، وعند أبي الحسن الرستغفني يكون مصيباً في الاجتهاد على كل حال أصاب الحق أو لم يصب.

ومن آثاره: إرشاد المهتدي، الزوائد والفوائد في أنواع العلوم، الأسئلة والأجوبة، بيان السنة والجماعة.

٣ ــ أبو محمد عبدالكريم البزدوي[١]:

هو أبو محمد عبدالكريم بن موسى بن عيسى، الفقيه، البزدوي. والبزدوي نسبة إلى بزدوة أو بزدة، وهي قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف[٢].

تفقه على أبي منصور الماتريدي، وسمع وحدث، وقد برع في الفقه خاصة، وقد اشتهر أولاده وأحفاده بالنبوغ في العلم.

قال القرشي: ذكر في تاريخ نسف أنه مات سنة تسعين وثلاثمائة في رمضان.

٤ ــ أبو أحمد العياضي[٣]:

هو أبو أحمد بن أبي نصر أحمد بن العباس العياضي. والعياضي، نسبة إلى الجد، وهو ابن أبي نصر العياضي شيخ الماتريدي.

= الجواهر المضية: ٢/٥٧٠، ٥٧١، ٤/٢١٢، ٢١٣، تاج التراجم: ٤١، اللباب: ٢/٢٥، الفوائد البهية: ٦٥، كشف الظنون: ١/٦٧، ٧٠، ٢/١٢٢٣، ١٤٢٢، سزكين: ٤/٤٤، معجم المؤلفين: ٧/٩٩، ١٠٠.

(١) مصادر ترجمته: الجواهر المضية: ٢/٤٥٨، الفوائد البهية: ١٠١.

(٢) اللباب: ١/١٤٦، معجم البلدان: ١/٤٠٩.

(٣) مصادر ترجمته: تبصرة الأدلة: ل ٢٢٠، الجواهر المضية: ٤/١٠، ٢٦٩، اللباب: ٢/٣٦٨.

قال الحكيم السمرقندي: «ما خرج من خراسان وما وراء النهر منذ مائة سنة مثل الفقيه أبي أحمد العياضي، علماً وفقهاً ولساناً ويداً وبياناً ونزاهة وعفة وتقاً...»[1].

٥ ـ أبو عبدالرحمن بن أبي الليث البخاري[2]:

أخذ عن أبي منصور الماتريدي الكلام والفقه، وهو صاحب أبي القاسم الحكيم السمرقندي.

* * *

(١) تبصرة الأدلة: ل ٢٢٠.

(٢) مصادر ترجمته: الجواهر المضية: ٤/٦٥، الفوائد البهية: ١١٦.

مؤلفات الماتريدي

للماتريدي مؤلفات كثيرة، ويمكن تقسيم ما تم الوقوف عليه من أسماء مؤلفاته حسب موضوعاتها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: التفسير:

للماتريدي تفسير من التفاسير الوسيطة، يعرف باسم (تأويلات أهل السنة) أو (تأويلات القرآن)، ذكره عامة الذين ترجموا له، وهو معروف ومشهور عند الماتريدية، ولا يوازيه عندهم أي تفسير آخر لا قبله ولا بعده[1].

وقد وصل إلينا الكتاب كاملاً، ونسخه الخطية كثيرة، وذكر أماكن وجودها سزكين في تاريخ التراث[2]، وفاته ذكر نسخة مكتبة الحرم المكي، وقد حصلت على صورة من نسخة دار الكتب المصرية، وصورة من نسخة مكتبة الحرم المكي، وصورة من نسخة المكتبة الظاهرية وهي أجودها.

وقد قام بتحقيق جزء من الكتاب كل من إبراهيم عوضين والسيد عوضين، عام ١٣٩١ هـ في القاهرة، وقد اشتمل هذا الجزء على تفسير سورة الفاتحة، ونصف سورة البقرة تقريباً.

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة: ل ٢٢١، النور اللامع: ل ٥٢، الجواهر المضية: ٣/٣٦٠، كشف الظنون: ١/٣٣٦، مقدمة الكوثري لإشارات المرام: ٧.
(٢) تاريخ التراث العربي: ٤/٤٠، ٤١.

ويقوم بتحقيق الكتاب الآن محمد مستفيض الرحمن، وهو قيد الطبع بوزارة الأوقاف العراقية ببغداد[١].

وذكر صاحب كشف الظنون كتاباً آخر باسم (تأويلات الماتريدية في بيان أصول السنة وأصول التوحيد)، وقال في وصفه «وهي ما أخذ منه أصحابه المبرزون تلقفاً، ولهذا كان أسهل تناولاً من كتبه، جمعه الشيخ الإمام علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي»[٢].

وهذا الكتاب موجود منه الجزء الأول فقط في مكتبة خدابخش برقم (٢٩٤) في الهند، وقد رجع إليه الدكتور أيوب علي، وذكر أن الكتاب ما هو إلا شرح لتفسير الماتريدي، والشارح هو علاء الدين أبو بكر السمرقندي[٣].

الثاني: علم الكلام:

١ ـ **كتاب التوحيد**: يعد كتاب التوحيد للماتريدي من أهم مؤلفاته الكلامية، وذلك لأنه قد قرر فيه نظرياته الكلامية وبين فيه معتقده في أهم المسائل الاعتقادية، فلذلك صار كتاب التوحيد المرجع الأساسي في معرفة عقيدة الماتريدية، وكل من جاء بعد الماتريدي من الماتريدية اعتمدوا عليه ولم يأتوا بجديد يذكر.

وكتاب التوحيد أيضاً يعد من أقدم المراجع الكلامية التي فيها ذكر آراء مختلف الفرق الإسلامية وخاصة المعتزلة[٤]، وكذلك آراء الفرق غير الإسلامية.

---

(١) أخبار التراث العربي: ١٠/١٦.

(٢) كشف الظنون: ١/٣٣٦. وانظر: نظم الفرائد، لشيخ زادة: ١٩.

(٣) عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي: ٢٨٠، ٢٨١، وانظر: مقدمة تحقيق الجزء الأول من التأويلات: ١٩، ٢٠، ٢١.

(٤) لذا قام المستشرق Pessagno بدراسة فكر محمد بن شبيل المعتزلي من خلال كتاب التوحيد للماتريدي، حيث أنه يعد من أهم المصادر في معرفة معتقد ابن شبيب. =

وكتاب التوحيد أيضاً من أول الكتب الكلامية التي صدرت بالكلام في نظرية المعرفة.

والكتاب صعب تناوله، فيه كثير من العبارات الغامضة، والمعاني المبهمة، والألفاظ المغلقة، فلهذا قال أبو اليسر البزدوي: «إن في كتاب التوحيد الذي صنفه الشيخ أبو منصور قليل انغلاق وتطويل، وفي ترتيبه نوع تعسير. . .»[(١)].

وقد قام بتحقيق الكتاب الدكتور فتح الله خليف على نسخة وحيدة محفوظة بمكتبة جامعة كمبردج برقم (٣٦٥١) في إنكلترا، وطبع الطبعة الأولى بدار المشرق ببيروت عام ١٣٩٠ هـ، والثانية عام ١٤٠٢ هـ، وصور في مصر، ونشرته دار الجامعات المصرية.

٢ ـ **شرح الفقه الأكبر**: من المؤلفات المنسوبة لأبي منصور الماتريدي كتاب (شرح الفقه الأكبر)، وهذا الكتاب في نسبته للماتريدي نظر، إذ أنه لا يوجد في المصادر التي ترجمت للماتريدي ولا في المصادر التي تهتم بكتب المؤلفين أي إشارة إلى أن الماتريدي قد شرح الفقه الأكبر.

وقد نفى نسبة الكتاب إلى أبي منصور الماتريدي المستشرق الهولندي وينسنك في كتابه عقيدة المسلمين، وذكر أنه قد رجع إلى عدة نسخ مخطوطة ولم يجد فيها التصريح بنسبته إلى الماتريدي[(٢)].

كما أن الكوثري ذكر في مقدمته لكتاب (العالم والمتعلم) أن عدة نسخ

= The Reconstruction of the Thought of Muhammad Ibn Shabib, J. Meric Pessagno, Journal of the American Oriental Society 104.3 (1984), P: 445 - 453.

كما أن كتاب التوحيد أيضاً يعد من أهم المصادر في معرفة معتقد أبي القاسم الكعبي شيخ المعتزلة.

(١) أصول الدين، البزدوي: ٣.

(٢) The Muslim Creed, Wensinck, P: 122, 123.

مخطوطة موجودة بدار الكتب المصرية، فيها التصريح بنسبة الكتاب إلى أبي الليث السمرقندي[1] [2].

ومما يؤكد عدم صحة نسبة الكتاب إلى الماتريدي، أنه قد ورد في الكتاب نقد لأقوال الأشاعرة في عدة مواضع[3]، ومعلوم أن المذهب الأشعري لم يشتهر كمذهب إلا بعد وفاة الأشعري بفترة زمنية ليست بالقصيرة[4]، والماتريدي كان معاصراً للأشعري بل إن وفاتهما متقاربة.

ولعل الصواب ـ كما ذكر الكوثري وأبو زهرة[5] وغيرهما ـ أن الكتاب لأبي الليث السمرقندي، ومما يؤكد هذا أنه ورد في نص الكتاب عبارة (قال الفقيه أبو الليث. . .)[6].

٣ ـ **رسالة في العقيدة**: ذكر هذه الرسالة البغدادي في هدية العارفين[7]، وفؤاد سزكين في تاريخ التراث[8]، وللسبكي شرح لهذه الرسالة بعنوان (السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور)، وشكك السبكي في نسبة هذه الرسالة إلى الماتريدي، وأشار إلى أنها لبعض تلاميذ الماتريدي[9].

ومما يؤكد عدم صحة نسبة هذه الرسالة إلى الماتريدي هو ورود ذكر

---

(١) هو نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الليث الفقيه السمرقندي، المشهور بإمام الهدى، له تفسير القرآن والفتاوى وتنبيه الغافلين، وغير ذلك، توفي سنة ٣٧٣ هـ، انظر: الجواهر المضية: ٣/٥٤٤، ٥٤٥، تاج التراجم: ٧٩، الفوائد البهية: ٢٢٠، النافع الكبير: ١٢٨، معجم المؤلفين: ١٣/٩١.

(٢) العالم والمتعلم، المقدمة: ٤.

(٣) انظر مثلاً: ١٥، ١٩، ٢٠، ٣١، ٣٢، ٣٥.

(٤) ذكر المقريزي في الخطط أن المذهب الأشعري انتشر في العراق وعرف كمذهب سنة ٣٨٠ هـ. انظر الخطط: ٢/٣٥٨.

(٥) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٧٥، ١٧٦.

(٦) شرح الفقه الأكبر: ٢٥.

(٧) هدية العارفين: ٢/٣٧.

(٨) تاريخ التراث العربي: ٤/٤٢.

(٩) السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور: ل ٢.

الأشعرية في نصها[1]، بالإضافة إلى أن بقية من ترجم للماتريدي لم يذكروا هذه الرسالة ضمن مؤلفاته.

وذكر سزكين أن الرسالة طبعت بأنقرة عام **١٩٥٣** هـ[2].

٤ ـ **رسالة في الإيمان**: ذكرها أبو المعين النسفي في التمهيد[3].

٥ ـ **المقالات**: يعد كتاب المقالات للماتريدي من أقدم كتب المقالات، وذلك لتقدم مؤلفه، ولكن الكتاب مفقود، ولم يعثر على أي نسخة له.

٦ ـ **بيان وهم المعتزلة**.

٧ ـ **رد تهذيب الجدل**.

٨ ـ **رد وعيد الفساق**.

٩ ـ **رد أوائل الأدلة**.

١٠ ـ **رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي**[4].

١١ ـ **الرد على القرامطة**.

١٢ ـ **رد الإمامة**، وهو رد على بعض الروافض.

الثالث: أصول الفقه:

للماتريدي كتابان في أصول الفقه، **الأول**: مأخذ الشرائـع، **والثاني**: الجدل، ذكرهما عامة الذين ترجموا له، وقال علاء الدين البخاري[5] مبيناً قدر

(١) السيف المشهور: ل ١٣، ٣٦.
(٢) تاريخ التراث: ٤/٤٢.
(٣) التمهيد: ١٠٢.
(٤) سعيد بن محمد الباهلي، أبو عمر من كبار المعتزلة، ومن أشهر تلاميذ أبي علي الجبائي، توفي في خلافة المقتدر بالله سنة ٣٠٠ هـ.
المنية والأمل: ٥٧ ط الهندية، ٨٢ ط عصام الدين.
(٥) عبدالعزيز بن أحمد بن محمد البخاري الحنفي، علاء الدين، فقيه، أصولي، من أشهر =

هذين الكتابين: «وتصانيف أصحابنا [في أصول الفقه] قسمان: قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان لصدوره ممن جمع الأصول والفروع، مثل مأخذ الشرائع، وكتاب الجدل للماتريدي ونحوهما، وقسم وقع في نهاية التحقيق في المعاني وحسن الترتيب لصدوره ممن تصدى لاستخراج الفروع من ظواهر المسموع، غير أنهم لما لم يتمهروا دقائق الأصول وقضايا العقول، أفضى رأيهم إلى رأي المخالفين في بعض الفصول. ثم هجر القسم الأول إما لتوحش الألفاظ والمعاني وإما لقصور الهمم والتواني . . .»[1].

وهذان الكتابان لم يعثر على أي نسخة منهما، وهما في عداد المفقودات.

= تصانيفه كشف الأسرار في شرح أصول البزدوي، وشرح الهداية إلى باب النكاح، توفي سنة ٧٣٠ هـ.

انظر: الجواهر المضية: ٤٢٨/٢، تاج التراجم: ٣٥، الفوائد البهية: ٩٤، ٩٥.

(١) كشف الظنون: ١/١١٠ - ١١١.

الفصل الثاني
أشهر رجال الماتريدية

١ ـ أبو اليسر البزدوي[1]:

هو أبو اليسر، محمد بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم بن موسى بن مجاهد البزدوي.

والبزدوي نسبة إلى بزدة ويقال بزدوة.

يلقب بالقاضي الصدر، وهو شيخ الحنفية بعد أخيه الكبير علي البزدوي، ولد عام ٤٢١ هـ. ويغلب على الظن أنه تلقى العلم على يد أبيه الذي أخذ عن جده عبدالكريم تلميذ أبي منصور الماتريدي، فهو يقول: «... إن جدنا كان أخذ معاني كتب أصحابنا، وكتاب التوحيد، وكتاب التأويلات من خلق في الشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي»[2].

ومن أشهر شيوخه الذين تلقى عنهم العلم: إسماعيل بن عبدالصادق، وأبي يعقوب يوسف بن منصور السياري، ويعقوب بن يوسف بن محمد النيسابوري، والشيخ الإمام أبي الخطاب.

---

(١) مصادر ترجمته: سير أعلام النبلاء: ٤٩/١٩، الجواهر المضية: ٣٢٢/٣، ٦٤١، ٩٨/٤، ٩٩، تاج التراجم: ٦٥، مفتاح السعادة: ١٨٥/٢، الفوائد البهية: ١٨٨، النافع الكبير: ١٢٨، أصول الدين، للبزدوي، مقدمة محقق الكتاب المستشرق هانز بيترلنس: ١٠ ـ ١٥، كشف الظنون: ١٥٨١/٢، هدية العارفين: ٧٧/٢، معجم المؤلفين: ٢١٠/١١، الأعلام: ٢٢/٧.

(٢) أصول الدين، البزدوي: ٣.

ذكر البزدوي في مقدمة كتابه (أصول الدين) أنه قرأ ما كتبه الفلاسفة أمثال الكندي وغيره، وقال في كتبهم: «وذلك كله خارج عن الطريق المستقيم زائغ عن الدين القويم، لا يجوز النظر في تلك الكتب لأنها تجر إلى المهالك، ولا يجوز إمساكها ولا النظر فيها، فإنها مملوءة من الشرك، وإن كانت وضعت باسم التوحيد...»[1].

وذكر كذلك أنه قرأ كتب المعتزلة أمثال الجبائي والكعبي والنظام وغيرهم، وقال في كتبهم: «لا يجوز إمساك تلك الكتب والنظر فيها لكي لا يحدث الشكوك، ولا يوهن الاعتقاد، ولا يصير سبباً لنسبة الممسك إلى البدعة...»[2].

كما أنه اطلع على كتب الأشعري، ويظهر أنه قد تعمق فيها، إذ يقول: «لقد درست معظم كتبه وأحاديثه»[3]، وقال في حكم قراءة كتب الأشعري: «إن أصحابنا خطأوا أبا الحسن الأشعري في بعض المسائل مثل قوله: التكوين والمكون واحد، ونحوه... فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن الأشعري، وعرف خطأه فلا بأس بالنظر في كتبه، وإمساكها، وقد أمسك كتبه كثير من أصحابنا ونظروا فيها...»[4].

ولم يطلع البزدوي على شيء من كتب ابن كلاب، وقد صرح بهذا حيث قال: «وقد صنف أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان كتباً كثيرة... فلم يقع في يدي شيء من كتبه...»[5].

وقد اطلع البزدوي على كتابي الماتريدي، التوحيد والتأويلات، وذكر أن في كتاب التوحيد «قليل انغلاق وتطويل، وفي ترتيبه نوع تعسير»[6].

---

(١) أصول الدين: ١.
(٢) أصول الدين: ١.
(٣) أصول الدين: ٢٢٢.
(٤) أصول الدين: ٢.
(٥) أصول الدين: ٢.
(٦) أصول الدين: ٢، ٣.

وقرأ البزدوي كتب الفقه التي كتبها أهل بلده، وقرأ في مختلف الفنون، حتى أصبح من كبار أئمة ما وراء النهر.

قال عمر بن محمد النسفي في كتابه (القند في تاريخ سمرقند): «كان أبو اليسر إمام الأئمة على الإطلاق، والموفود إليه من الآفاق، ملأ الكون بتصانيفه في الأصول والفروع، وولي قضاء سمرقند، أملى الحديث مدة»[1].

ولا يعرف من مصنفات البزدوي إلا كتاب (المرطب) وهو عبارة عن حاشية على كتاب (الجامع الصغير) للشيباني، وكتاب (الواقعات)، وكتاب (المبسوط)، وهما في الفقه أيضاً، وكتاب (أصول الدين) والذي قام بتحقيقه المستشرق هانز بيترلنس عام ١٣٨٣ هـ. وذكر البزدوي الأسباب التي دفعته لتأليف هذا الكتاب، وهي انغلاق وتطويل كتاب التوحيد للماتريدي وعسر ترتيبه، وعدم كفاية ما صنفه علماء سمرقند في الباب، وكذلك ظهور أهل الزيغ والبدع[2].

وقسم البزدوي كتابه هذا إلى ست وتسعين مسألة، بدأها بحكم تعلم علم الكلام وتعليمه، وختمها ببيان مذاهب المخالفين للماتريدية. والكتاب في الحقيقة ما هو إلا إعادة ترتيب وتبسيط لكتاب التوحيد للماتريدي، مع بعض الإضافات كذكره للأشاعرة والخلاف معهم.

ومن المثير للتعجب أن الحافظ ابن عساكر نقل نصاً طويلاً من مقدمة البزدوي لكتابه (أصول الدين) في كتابه تبيين كذب المفتري ونسب الكلام لأبي العباس قاضي العسكر الحنفي، وتابعه على ذلك السبكي في الطبقات[3]، وبذلت قصارى جهدي وطاقتي في معرفة قاضي العسكر هذا فلم أعثر له على أي ترجمة، ولولا أن البزدوي صرح باسم جده في المقدمة[4]، لشك في صحة نسبة الكتاب إليه، وخاصة أن الذين ترجموا له لم يذكروا الكتاب من مؤلفاته.

---

(١) سير أعلام النبلاء: ١٩/٤٩، الجواهر المضية: ٤/٩٩، تاج التراجم: ٦٥.
(٢) أصول الدين: ٣.
(٣) تبيين كذب المفتري: ١٣٩، ١٤٠، طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٣٧٧.
(٤) أصول الدين: ٣.

وقد أخذ العلم عن أبي اليسر البزدوي جم غفير من التلاميذ، من أشهرهم: ولده القاضي أبو المعالي أحمد، ونجم الدين عمر بن محمد النسفي صاحب العقائد النسفية، والقند في تاريخ سمرقند، وعثمان بن علي البيكندي، وأحمد بن نصر البخاري... وغيرهم.

وتوفي البزدوي رحمه الله ببخارى في التاسع من رجب سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة.

٢ ـ أبو المعين النسفي[1]:

هو ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد بن محمد بن محمد بن مكحول ابن أبي الفضل، أبو المعين، النسفي، المكحولي.

والنسفي نسبة إلى نسف، وهي مدينة كبيرة بين جيحون وسمرقند[2]، والمكحولي نسبة إلى جده الأعلى مكحول، والنسبة إلى البلد غلبت عليه واشتهر بها.

واتفق الذين ترجموا له على أنه يكنى بأبي المعين، وما وصل إلينا من كتبه صدر بهذه الكنية، وكذلك الماتريدية الذين ينقلون أقواله في كتبهم يذكرونه بهذه الكنية.

وله ألقاب عدة من أشهرها: سيف الحق، سيف الحق والدين، الإمام الزاهد، الإمام الفاضل، جامع الأصول، الفقيه الحنفي، العالم البارع.

---

(١) مصادر ترجمته: الجواهر المضية: ٣/٥٢٧، تاج التراجم: ٧٨، الفوائد البهية: ٢١٦، النافع الكبير: ١٣٢، كشف الظنون: ١/٢٢٥، ٣٣٧، ٤٨٤، ٥٧٠، ٢/١٨٤٥، إيضاح المكنون: ١/١٥٦، ٢/٥٦٣، هدية العارفين: ٢/٤٨٧، معجم المؤلفين: ١٣/٦٦، الأعلام: ٧/٣٤١، أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية، عبدالحي قابيل، رسالة ماجستير مقدمة لكلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٦٩م، مخطوطة: ٤٠ ـ ٧٠.

(٢) انظر: معجم البلدان: ٥/٢٨٥، الروض المعطار: ٥٧٩، تركستان بارتولد: ٢٤٠ ـ ٢٤٧.

ولد أبو المعين النسفي على الصحيح عام ٤٣٨ هـ، وتوفي رحمه الله في الخامس والعشرين من ذي الحجة سنة ثمان وخمسمائة، وله سبعون سنة.

لم يذكر الذين ترجموا له أحداً من شيوخه، ولا شيئاً عن كيفية تلقيه للعلم، كما أنهم لم يذكروا من تلاميذه غير ثلاثة وهم: علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ومحمود بن أحمد الشاغرجي، وعبدالرشيد بن أبي حنيفة الولوالجي.

ويعد أبو المعين النسفي من أشهر علماء الماتريدية، وفيه يقول عمر النسفي في كتاب القند: «كان عالم الشرق والغرب، يغترف من بحاره، ويستضيء بأنواره».

وقال د. فتح الله خليف: «يعتبر الإمام أبو المعين النسفي من أكبر من قام بنصرة مذهب الماتريدي، وهو بين الماتريدية كالباقلاني والغزالي بين الأشعرية»[1].

ولأبي المعين النسفي مؤلفات كثيرة، وفيما يلي ذكر ما عرف منها:

١ ـ **تبصرة الأدلة**: يعد هذا الكتاب من أهم ما كتبه أبو المعين النسفي، حتى أصبح يطلق على أبي المعين صاحب التبصرة، بل إن كتاب التبصرة يعد أهم مرجع في معرفة عقيدة الماتريدية بعد كتاب التوحيد للماتريدي، بل هو أوسع مرجع في عقيدة الماتريدية على الإطلاق. لذلك قال نور الدين الصابوني ـ وهو من أئمة الماتريدية ـ في مناظراته مع فخر الدين الرازي: «يا أيها الرجل إني كنت قد قرأت كتاب تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، واعتقدت أنه لا مزيد على ذلك الكتاب في التحقيق والتدقيق...»[2].

والكتاب في جملته عرض لمذهب الماتريدية ورد على المخالفين وخاصة المعتزلة، يقول أبو المعين في مقدمة الكتاب: «فإن أصدقائي طلبوا مني أن

---

(١) مقدمة تحقيق كتاب التوحيد، للماتريدي: م ٥.

(٢) مناظرات جرت في بلاد ما وراء النهر، فخر الدين الرازي: ١٤، ط الهندية.

أكتب لهم ما جل من الدلائل في المسائل الاعتقادية، وأبين ما كان يعتمد عليه من سلف من مشايخ أهل السنة والجماعة قدس الله أرواحهم لنصرة مذاهبهم وإبطال مذاهب خصومهم. . .»[1].

والكتاب وصل إلينا كاملاً، ويوجد منه عدة نسخ خطية، وقد اعتمدت في بحثي هذا على نسخة دار الكتب المصرية والمحفوظة بها تحت رقم: ٤٢ توحيد.

٢ ـ **بحر الكلام**: وهو من الكتب المختصرة، تناول فيه النسفي أهم القضايا الكلامية، ويغلب على الكتاب جانب الرد وبالخصوص على المعتزلة.

والكتاب طبع في القاهرة مرتين، الأولى عام **١٣٢٩ هـ**، والثانية عام **١٣٤٠ هـ**.

٣ ـ **التمهيد**: وهو عبارة عن مختصر لكتاب تبصرة الأدلة، وقد طبع الكتاب في القاهرة عام **١٤٠٧ هـ**، بتحقيق د. عبدالحي قابيل.

٤ ـ **شرح الجامع الكبير للشيباني**.

٥ ـ **إيضاح المحجة لكون العقل حجة**.

٦ ـ **مناهج الأئمة**.

وهذه المؤلفات الثلاث الأخيرة غير موجودة، فيما أعلم.

٣ ـ نجم الدين عمر النسفي[2]:

هو عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد بن علي بن لقمان، الحنفي، النسفي، السمرقندي.

---

(١) تبصرة الأدلة: ل ١.

(٢) مصادر ترجمته: معجم الأدباء: ١٦/٧٠، سير أعلام النبلاء: ٢/١٢٦، ١٢٧، الجواهر المضية: ٢/٦٥٧، لسان الميزان: ٤/٣٢٧، تاج التراجم: ٤٧، طبقات المفسرين للسيوطي: ٨٨، مفتاح السعادة: ١/١٢٧، ١٢٨، كشف الظنون: =

والحنفي نسبة إلى المذهب، والنسفي نسبة إلى مدينة نسف، والسمرقندي نسبة إلى مدينة سمرقند.

كنيته: أبو حفص.

لقبه: له عدة ألقاب منها: نجم الدين، الإمام الهمام، مفتي الثقلين، العلامة المحدث، الإمام الزاهد، والذي اشتهر به هو نجم الدين.

مولده ووفاته: ولد في نسف سنة إحدى أو اثنتين وستين وأربعمائة. وتوفي رحمه الله بسمرقند ليلة الخميس، ثاني عشر جمادى الأولى، سنة سبع وثلاثين وخمسمائة.

شيوخه: يعد عمر النسفي من المكثرين من الشيوخ، فقد بلغ عدد شيوخه خمسمائة وخمسون رجلاً، ومن أشهرهم: أبي اليسر البزدوي، وعبدالله بن علي بن عيسى النسفي، وأبي محمد الحسن بن أحمد السمرقندي، وعلي بن الحسن الماتريدي.

وقد جمع النسفي أسماء مشايخه في كتاب سماه (تعداد الشيوخ لعمر، مستطرف على الحروف مستطر).

تلاميذه: أخذ العلم عن عمر النسفي عدد كبير من طلاب العلم، فقد روى عنه ولده أبو الليث أحمد بن عمر، ومحمد بن إبراهيم التوربشتي، وعمر بن محمد بن عمر العقيلي، وغيرهم.

مؤلفاته: له مؤلفات كثيرة جداً، يقال أنها بلغت المئة، منها: مجمع

= ١/٢٤٧، ٢٩٦، ٤١٥، ٤١٨، ٥١٩، ٥٥٣، ٥٦٤، ٦٠٢، ٦٦٨، ٧٠٦، ٧٥٦، ٢/١١١٤، ١١٢٥، ١١٤٥، ١٢٣٠، ١٣٥٦، ١٦٠٢، ١٦٨٦، ١٧٣١، ١٨٦٧، ١٨٦٨، ١٨٧١، ١٩٢٩، ٢٠٢٧، ٢٠٤٨، ٢٠٥٤، إيضاح المكنون: ١/٢٥، ١١٧، هدية العارفين: ١/٧٨٣، الفوائد البهية: ١٤٩، ١٥٠، النافع الكبير: ١٣١، فهرس الفهارس والإثبات، الكتاني: ١/٢٩٥، الحواشي البهية على العقائد النسفية: ١/١٠، معجم المؤلفين: ٧/٣٠٥، ٣٠٦، الأعلام: ٥/٦٠، تركستان، بارتولد: ٧٨، ٧٩.

العلوم. والتيسير في تفسير القرآن. وشرح صحيح البخاري المسمى بـ (النجاح في شرح كتاب أخبار الصحاح)، ونظم الجامع الصغير للشيباني في فروع الفقه الحنفي، وكتاب الأكمل الأطول في التفسير، وتعداد الشيوخ لعمر مستطرف على الحروف مستطر، والإشعار بالمختار من الأشعار، ومنظومة قيد الأوابد في الفقه وقد شرحها كثيرون، وله منظومة الخلافيات في الفقه، وكتاب القند في علماء سمرقند من عشرين جزءاً[1]، وتاريخ بخارى، وتطويل الأسفار لتحصيل الأخبار، وكتاب العقائد المشهور باسم العقائد النسفية، والذي يعد من أهم المتون في العقيدة الماتريدية، وهو عبارة عن مختصر أو فهرس لتبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي.

قول السمعاني فيه:

نقل أكثر من ترجم للنسفي قول السمعاني فيه، وأذكر هنا بعضه. قال السمعاني في ترجمته لعمر النسفي: «كان إماماً فاضلاً متقناً صنف في كل نوع من التفسير والحديث والشروط، ونظم الجامع الصغير لمحمد بن الحسن، وورد بغداد حاجاً...».

ثم قال السمعاني: «فلما وافيت سمرقند، استعرت عدة كتب من تصانيفه فرأيت فيها أوهاماً كثيرة خارجة عن الحد، فعرفت أنه كان ممن أحب الحديث ولم يرزق فهمه».

ولم أقف على أحد عارض كلام السمعاني في نقده لعمر النسفي، والله تعالى أعلم.

٤ ـ نور الدين الصابوني[2]:

هو أحمد بن أبي بكر الصابوني، البخاري.

---

(١) يوجد من كتاب (القند) أكثر من نسخة خطية في الاتحاد السوفياتي، انظر: تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، بارتولد: ٧٩، ٨٥٨، ومنه قطعة في جامعة الملك سعود، محفوظة تحت رقم (٥٧٢ ص).

(٢) مصادر ترجمته: الجواهر المضية: ١/٣٢٨، ٣/٢٢٩، تاج التراجم: ١٠، الطبقات السنية: ٢/١٠٢، كشف الظنون: ٢/١٤٩٩، ١٥٠٠، ٢٠٤٠، إيضاح المكنون: =

والصابوني، نسبة إلى عمل الصابون أو بيعه[1]، والبخاري نسبة إلى بخارى المدينة المشهورة في بلاد ما وراء النهر.

كنيته: أبو محمد.

لقبه: نور الدين.

مولده ووفاته: لم يذكر الذين ترجموا له سنة ميلاده، ولا حتى عمره، أما وفاته فقد أجمعوا على أنه توفي ليلة الثلاثاء، سادس عشر صفر سنة ثمانين وخمسمائة، ودفن بمقبرة القضاة السبعة ببخارى.

شيوخه: ذكر صاحب تاج التراجم، وصاحب الطبقات السنية أن نور الدين الصابوني تفقه على محمد بن عبدالستار الكردري، وذكر القرشي في الجواهر أن الكردري تلميذ للصابوني ولم يذكره من شيوخه، والصواب أن الكردري من تلاميذ الصابوني وليس من شيوخه، إذ أن الكردري هذا، ولد سنة تسع وخمسين وخمسمائة، ووفاة الصابوني كانت في سنة ثمانين وخمسمائة، فلا يعقل أن يكون الكردري شيخ للصابوني. ولم يذكر الذين ترجموا للصابوني أحداً من شيوخه غير الكردري.

وقد اعتمد الصابوني في دراسته لأصول الدين على كتاب (تبصرة الأدلة) لأبي المعين النسفي، كما ورد ذلك عنه فيما ذكره الرازي في مناظرته له، قال الرازي: «قال لي [أي الصابوني] يا أيها الرجل إني كنت قد رأيت كتاب تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، واعتقدت أنه لا مزيد على ذلك الكتاب في التحقيق والتدقيق. . .»[2].

تلامذته: لم يذكر القرشي غير الكردري السالف الذكر، وأما بقية الذين ترجموا له لم يذكروا أحداً من تلاميذه.

= ١/١٦٩، ٢/٣٧١، الفوائد البهية: ٤٢، معجم المؤلفين: ٢/١١١، ١٧١، الأعلام: ١/٢٥٣.

(١) اللباب: ٢/٢٢٨.

(٢) مناظرات جرت في بلاد ما وراء النهر، فخر الدين الرازي: ١٤.

مؤلفاته: ذكر القرشي أن لـه: البداية في أصول الـدين، والمغني في أصول الدين، وذكر ابن قطلوبغا، وصاحب الطبقات السنية وحاجي خليفة، أن له (الهداية في علم الكلام)، وأنه اختصره في كتاب سماه (البداية)، وذكر البغدادي المختصر بعنوان (بداية مختصر الهداية)، وذكر حاجي خليفة أن له كتاب بعنوان: (الكفاية في الهداية)، واختصره في كتاب سماه (العمدة)، وذكر البغدادي أن الكفاية شرح للهداية.

وكتاب (الهداية) طبع بمصر عام **١٣٨٩ هـ** بتحقيق الدكتـور فتح الله خليف، والكتاب ما هو إلا مختصر لتبصرة الأدلة للنسفي.

٥ ـ الكمال ابن الهمام[١]:

هو محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد بن مسعود بن حميد الدين بن سعد الدين، السيواسي الأصل، السكندري، ثم القاهري الحنفي.

والسيواسي نسبة إلى سيواس وهي مدينة في آسيا الصغرى[٢].

---

(١) مصادر ترجمته: الضوء اللامع: ٨/١٢٧ - ١٣٢، الذيل على رفع الأصر، السخاوي: ١٦، ١٢٤، ١٢٨، ١٣١، ١٤٢، ٣١٠، ٤١٠، ٤٦٠، البدر الطالع، الشوكاني: ٢/٢٠١، ٢٠٢، حسن المحاضرة، السيوطي: ١/٤٧٤، الكواكب السائرة، الغزي: ١/٨٢، ٢٢٢، ٢٢٦، شذرات الذهب، ابن العماد: ٧/٢٩٨، ٢٩٩، مفتاح السعادة: ٢/٢٧٠، تيسير التحرير: ١/٣، ٤، كشف الظنون: ١/٢٣٦، ٣٥٨، ٢/٨٨٢، ٩٤٥، ٩٤٦، ١٠٤٠، ١٢٩٢، ١٦٦٦، ٢٠٣٤، هدية العارفين: ٢/٢٠١، الفوائد البهية: ١٨٠، ١٨١، فهرس الفهارس: ١/٤٥٨، ٢/٩٧٢، ٩٩٠، ١٠٠٠، طبقات الأصوليين: ٣/٣٦، معجم المؤلفين: ١٠/٢٦٤، ٢٦٥، الأعلام: ٦/٢٥٥، وذكر الكتاني في فهرس الفهارس (٢/٩٩٠) أن السخاوي قد أفرد ترجمة ابن الهمام بمؤلف مستقل سماه (الاهتمام بترجمة ابن الهمام)، وذكر أحمد خيري في ترجمته لمحمد زاهد الكوثري (ص: ٤٠) أن للكوثري كتاباً بعنوان: (الاهتمام بترجمة ابن الهمام) أيضاً، وقد بذلت قصارى جهدي في الوقوف على هذين الكتابين فلم أعثر لهما على أثر ولعلهما في عداد المفقودات.

(٢) آثار البلاد، القزويني: ٥٣٧، ٥٣٨.

والسكندري نسبة إلى الإسكندرية، والقاهري نسبة إلى القاهـرة حيث أقام فيها، والحنفي نسبة إلى المذهب.

كنيته ولقبه: كنيته ابن الهمام، ولقبه كمال الدين واشتهر بـالكمال ابن الهمام.

مولده ووفـاته: ولـد ابن الهمام سنـة ٧٨٨ هـ وقيل ٧٩٠ هـ وتـوفي رحمه الله يوم الجمعة سابع رمضان سنة ٨٦١ هـ في القاهرة.

شيوخه: من شيوخه عبدالرحمن العكبري فقيه الإسكندرية حفظ عليه القرآن في الإسكندرية، ثم لما قدم القاهرة سنة ٨١٣ هـ أكمله على الشهاب الهيتمي، وجوده علي شمس الدين الزراتيني، ولازم القـاضي محب الدين بن الشحنة ورجع معه إلى حلب وأقام عنده إلى أن مات، وأخذ العربيـة عن الجمال الحميدي، والأصول وغيره عن البساطي، والحديث عن أبي زرعة ابن البسـاطي، والتصوف عن الخـواتي، وسمـع الحـديث عن الجـمال الحنبـلي، والشمس الشـافي، وأجـاز لـه المـراغي وابن ظهـيرة، وقـرأ الهـدايـة عـلى سراج الدين عمر بن علي الشهير بقاري الهداية، وسمع من الحافظ بن حجر ولم يكـثر من علم الروايـة. ومن شيوخـه الجلال الهنـدي، وشهاب الـدين أحمد بن رجب بن طبيقا الشافعي، وبدر الدين العيني الحنفي، وولي الدين أبو زرعة العراقي، وعز الدين بن جماعة، وأخذ من غير هؤلاء حيث أنه تنقل بين الإسكندرية والقاهرة، ورحل إلى حلب والقدس والحرمين. . .

تلاميذه: أخذ عنه العلم شمس الدين محمد الشهـير بابن أمـير حاج الحلبي، ومحمد بن محمد بن الشحنـة، وسيف الدين ابن قـطلوبغا الحنفي، وبدر الدين العراقي المالكي، وشرف الدين أبو زكريا المناوي وهو زوج ابنته، وجمال الدين بن هشام، وزين الدين قاسم بن قطلوبغا الحنفي، وزين الدين زكريا بن محمد الأنصاري، وشرف الدين عبدالحق السنباطي، وبدر الدين بن الصواف وغيرهم.

نشأته: كان والد ابن الهمام عبدالواحد بن عبدالحميد قاضياً بسيواس، وهي مدينة من بلاد الروم التي هي الآن تعرف بآسيا الصغرى، يقول عنها

القزويني في آثار البلاد: «سيواس مدينة بأرض الروم مشهورة حصينة كثيرة الأهل والخيرات والثمرات، أهلها مسلمون ونصارى،والمسلمون تركمان وعوام طلاب الدنيا، وأصحاب التجارات، وعلى مذهب الإمام أبي حنيفة، وأسباب الفسق والبطالة عندهم ظاهرة...[1]» ولعل ظهور الفسق والبطالة في سيواس هو الذي جعل عبدالواحد والد ابن الهمام يرتحل عن سيواس إلى القاهرة. فلما قدم القاهرة ولي الحكم بها عن القاضي بدر الدين الحنفي، ثم ولي القضاء بالإسكندرية وتزوج بها بنت القاضي المالكي يومئذ، فولدت له الكمال ابن الهمام. ولما بلغ ابن الهمام العاشرة من عمره توفي والده ولم يترك له شيئاً من المال، فكلفته جدته لأمه، وكانت فقيهة خيرة، فأرسلته إلى عبدالرحمن العكبري فقيه الإسكندرية، ثم قدمت به القاهرة عام ٨١٣ فأكمل حفظ القرآن وجوده، وتلقى التفسير والفقه وأصوله والعربية والحديث على أيدي أشهر العلماء في ذلك الوقت حتى برع في جميع العلوم وخاصة في الفقه وأصوله، حتى قال بعضهم: أن ابن الهمام بلغ رتبة الاجتهاد، قال الشوكاني: «وفاق الأقران وأشير إليه بالفضل التام...، وكان دقيق الذهن عميق الفكر يدقق المباحث حتى يحير شيوخه فضلاً عمن عداهم...»[2].

مؤلفاته: من مؤلفات ابن الهمام فتح القدير في الفقه وهو شرح الهداية، ولم يتمه وصل فيه إلى أثناء الوكالة، وقد طبع الكتاب أكثر من مرة، وله مختصر في الفقه سماه زاد الفقير، ورسالة في إعراب (سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم) وله التحرير في أصول الفقه، وشرح بديع النظام الجامع بين كتابي البزدوي والأحكام لابن الساعاتي، وله أيضاً المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، وقد بنى كتابه هذا في ترتيبه وتبويبه على الرسالة القدسية لأبي حامد الغزالي، وقد صرح بهذا في مقدمة الكتاب حيث قال: «وبعد، فإن بعض الفقراء من الإخوان كان شرع في قراءة الرسالة القدسية للإمام الحجة أبي حامد الغزالي تغمده الله برحمته وأسكنه دار كرامته، فلما توسطها

(١) آثار البلاد، القزويني: ٥٣٧، ٥٣٨.
(٢) البدر الطالع: ٢/٢٠١.

أحب أن أختصرها وأحببت، فشرعت على هذا القصد فلم أستمر عليه إلا نحو ورقتين، وتعرض للخاطر استحسان زيادات أراني الذي يرني أن ذكرها مهم وأنه تتميم لطالب الغرض، فلم يزل يزداد حتى خرج عن القصد الأول فلم يبق إلا كتاباً مستقلاً غير أنه يسايره في تراجمه، وزدت عليها خاتمة ومقدمة...»[١]. وقد طبع الكتاب عدة مرات، ويعد كتاب المسايرة من المراجع المهمة في معرفة عقيدة الماتريدية ومعرفة المسائل الوفاقية والخلافية بين الأشاعرة والماتريدية.

وعلى كتاب المسايرة حاشيتان إحداهما للكمال بن أبي شريف وهو أشعري، والأخرى لزين الدين قاسم الحنفي وهو ماتريدي.

٦ ـ ملا علي القاري[٢]:

هو علي بن سلطان محمد الهروي، القاري، المكي، الحنفي، قيد هذا هو في كتابه شرح نخبة الفكر، وبدون الهروي في شرحه للفقه الأكبر، وشرحه لعين العلم وزين الحلم[٣].

والهروي نسبة إلى هراة، مدينة مشهورة من أمهات مدن خراسان،

---

(١) المسايرة: ٧، ٨، ط ١، بولاق.

(٢) مصادر ترجمته: البدر الطالع: ٤٤٥/١، ٤٤٦، سمط النجوم العوالي: ٣٩٤/٤، خلاصة الأثر: ١٨٥/٣، ١٨٦، التاج المكلل: ٣٩٨، مختصر نشر النور: ٣١٨/٢، تحفة الأعالي على ضوء المعالي: ١٠، كشف الظنون: ٢٤/١، ٦٠، ٤٤٥، ٥٥٨، ٦٧٠، ١١٤٩/٢، ١١٥٩، ١٢٣٢، ١٢٨٧، وغيرها، هدية العارفين: ٧٥١/١ - ٧٥٣، طرب الأماثل: ٣٣٢، جلاء العينين: ٤١، ٤٢، الرسالة المستطرفة: ١٢٦، التراتيب الإدارية: ١٧/١، فهرس الفهارس: ٦٨، ٢٠٩، ٣٥٦، ٧٢٥، ٧٢٧، ٩٦٨، ١٠١٩، ١٠٧٤، طبقات الأصوليين: ٨٩/٣، ٩٠، معجم المؤلفين: ١٠٠/٧، الأعلام: ١٢/٥، ١٣، مقدمة محمد عبدالحليم الحبشي لمرقاة المفاتيح: ١/١ - ٩١، الإمام علي القاري وأثره في علم الحديث، خليل قوتلاي: ١٢ - ١٦٦.

(٣) شرح نخبة الفكر: ١/ط استانبول ١٣٢٧، شرح الفقه الأكبر: ٣ ط الحلبي ١٣٧٥.

شرح عين العلم وزين الحلم: ٢/١ ط المنيرية.

نسب إليها خلق كثير من العلماء[1]. والقاري لحسن ترتيله لكتاب الله وإتقانه للقراءات بوجوهها، والمكي نسبة إلى مكة حيث أقام وتوفي، والحنفي نسبة إلى المذهب.

لقبه: نور الدين.

كنيته: أبو الحسن.

مولده ووفاته: لم يذكر الذين ترجموا له سنة مولده، وذكروا أنه ولد بهراة ثم رحل إلى مكة واستقر بها، وأجمعوا على أنه توفي رحمه الله في شوال سنة ١٠١٤ هـ بمكة ودفن بالمعلاة.

شيوخه: نشأ ملا علي القاري بهراة، فحفظ القرآن وجوده في جامع هراة على معين الدين بن حافظ زين الدين الهروي، وبعد أن تغلب الرافضة على هراة هاجر القاري فيمن هاجر إلى مكة، فاستقر بها وأخذ عن جماعة من العلماء في مختلف العلوم والفنون، فحفظ الشاطبية وقرأ السبعة من طريقها وأتقن القراءات على الشيخ سراج الدين عمر اليمني الشوافي، وأخذ الحديث عن عدة مشايخ منهم زين الدين عطية بن علي بن حسن السلمي، وعلي حسام الدين، وشهاب الدين أحمد بن محمد المعروف بابن حجر الهيتمي، وعبد الله السندي، وتعلم الخط عن الخطاط حمد الله الآماسي.

تلاميذه: أخذ العلم عن ملا علي القاري عدد كبير من طلبة العلم والعلماء، من أشهرهم: عبدالقادر بن محمد الطبري، وعبدالرحمن بن عيسى المرشدي، ومحمد بن فروخ الموروي، وسليمان بن صفي الدين اليماني.

مؤلفاته: يعد العلامة القاري من المكثرين في التأليف فقد أربت مؤلفاته على (١٤٨) مؤلفاً أو يزيد في مختلف العلوم والفنون، فقد ألف في التفسير، والقراءات والحديث، والفقه، وعلم الكلام، والتصوف، والطبقات والتراجم، واللغة.

---

(١) معجم البلدان: ٣٩٦/٥، ٣٩٧، مراصد الاطلاع: ١٤٥٥/٣.

فمن أشهر مؤلفاته: المرقاة شرح المشكاة، شرح الشفاء، وشرح نخبة الفكر، وشرح الفقه الأكبر، ضوء المعالي شرح بدء الأمالي، وشرح الشمائل، وشرح عين العلم وزين الحلم، المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، وشرح الشاطبية... وغيرها الكثير. وكان رحمه الله يكتب في كل سنة مصحفاً واحداً ويبيعه ويصرف ثمنه على نفسه طول السنة.

وكان رحمه الله كثير الذب... عن شيخ الإسلام ابن تيمية، والشيخ ابن القيم، وكامل التعظيم لهما، ومما قاله في الدفاع عنهما: «ومن طالع شرح منازل السائرين تبين له أنهما من أكابر أهل السنة والجماعة، ومن أولياء هذه الأمة»[1]. وأطال في كثير من مؤلفاته ببيان حالهما والذب عنهما.

(١) مرقاة المفاتيح: ٨/٢٥١ - ٢٥٢ جلاء العينين: ٤٢.



الباب الثاني

عقيدة الماتريدية ومناقشتهم

ويشتمل على ستة فصول:

الفصل الأول: منهجهم في تقرير العقيدة.

الفصل الثاني: التوحيد عند الماتريدية.

الفصل الثالث: النبوة والمعجزة عند الماتريدية.

الفصل الرابع: عقيدة الماتريدية في اليوم الآخر.

الفصل الخامس: عقيدة الماتريدية في القضاء والقدر.

الفصل السادس: الإيمان عند الماتريدية.



الفصل الأول

منهج الماتريدية في تقرير العقيدة

تحديد منهج الماتريدية في تقرير العقيدة وتمييزه عن منهج المعتزلة والأشاعرة، مسألة وقع فيها خلاف كبير بين الباحثين المعاصرين. فمنهم من يرى أن منهج الماتريدية يوافق منهج الأشاعرة قلباً وقالباً، ومنهم من يرى أنه يوافق منهج المعتزلة، وبعضهم يرى أن الماتريدية وسط بين الأشاعرة والمعتزلة، وهناك من يرى أن الأشاعرة وسط بين الماتريدية والمعتزلة.

فالدكتور فتح الله خليف ـ محقق كتاب التوحيد للماتريدي ـ يرى أن الماتريدي والأشعري ـ على حد قوله: «يلتقيان في المنهج كما يلتقيان في المذهب فليس المذهب إلا تطبيقاً للمنهج. يلتقيان في إثبات صفات الله وفي كلامه الأزلي وفي جواز رؤيته وفي بيان عرشه واستوائه، وفي أفعال عباده، وفي أمر مرتكب الكبيرة منهم، وفي شفاعة رسوله. وتلك هي أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين، بل إنها أهم موضوعات علم الكلام»[1].

وقال أيضاً: «إن توسط الماتريدي هو بعينه توسط الأشعري. وأن شيخي السنة يلتقيان على منهج واحد ومذهب واحد في أهم مسائل علم الكلام التي وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلمين»[2].

وأما الدكتور محمود قاسم فإنه يرى أن منهج الماتريدية يوافق منهج

(١) التوحيد، للماتريدي: م ١٠.
(٢) المرجع السابق.

المعتزلة إلا في مسألة حكم مرتكب الكبيرة، فهو يقول في مقدمته لكتاب ابن رشد (مناهج الأدلة): «يظن عادة أن الأشعرية والماتريدية يمثلان فريق أهل السنة، وأنهما فرسا رهان يسيران جنباً إلى جنب في هدم آراء المعتزلة المبتدعة، وتلك هي الفكرة السائدة، وأن وجه الحق ينحصر في أن الماتريدية كانوا أقرب إلى المعتزلة من الأشعرية»[1].

وبعد أن ذكر الدكتور قاسم نقاط الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة أكد أن هذا الخلاف فرعي وليس بحقيقي، وأن الخلاف الحقيقي فقط هو اختلافهم في مسألة (المنزلة بين المنزلتين)، فهو يقول: «إن مسألة الخلاف بين الماتريدي والمعتزلة الحقيقي الوحيد، إنما هو مسألة المنزلة بين المنزلتين»[2].

وقد أثار الدكتور قاسم برأيه هذا ثائرة من يرى التوافق بين الأشاعرة والماتريدية، فهذا الدكتور جلال موسى يقول في كتابه (نشأة الأشعرية وتطورها): «فإذا كان الخلاف بين الماتريدية والأشعرية يكاد يكون لفظياً في أغلب المسائل، وفي أهمها خلاف لا يوجب نسبة الماتريدي إلى المعتزلة، كما حاول الدكتور قاسم. ففي مقدمة كتابه عن ابن رشد يبذل الدكتور قاسم أقصى جهده لينسب الماتريدي إلى المعتزلة، ويبعده عن الأشاعرة. فقد أخطأ الدكتور قاسم في فهم مذهب الماتريدية والأشاعرة. . . ولو أنه أنصف الأشاعرة والماتريدية لما نسب الماتريدي إلى المعتزلة إطلاقاً»[3].

وأما أحمد أمين فقد انفرد برأي لم يوافقه فيه أحد، حيث أنه يرى أن الأشاعرة أقرب للمعتزلة من الماتريدية، فهو يقول: «ونحن لو دققنا النظر في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية وجدنا لون الاعتزال أظهر في الأشعرية بحكم تتلمذ الأشعري للمعتزلة عهداً طويلاً»[4].

---

(١) مناهج الأدلة، لابن رشد: المقدمة ١٢٥.
(٢) المرجع السابق: ١٢٨.
(٣) نشأة الأشعرية وتطورها، جلال موسى: ٣٠٧، ٣٠٨.
(٤) ظهر الإسلام: ٤/٩٥.

ويرى الكوثري أن الماتريدية وسط بين الأشاعرة والمعتزلة، فهو يقول في مقدمته لكتاب (تبيين كذب المفتري) لابن عساكر: «والماتريدية هم الوسط بين الأشاعرة والمعتزلة»[1].

وقد تابع الكوثري في رأيه هذا أبو زهرة وغيره، فيقول أبو زهرة في كتابه (تاريخ المذاهب الإسلامية) موضحاً هذا: «عند الدراسة العميقة لآراء الماتريدي وآراء الأشعري في آخر ما انتهى إليه نجد ثمة فرقاً في التفكير وفيما انتهى إليه الإمامان، وأنه بلا شك كان كلاهما يحاول إثبات العقائد التي اشتمل عليها القرآن بالعقل والبراهين المنطقية، وأن كليهما كان يتقيد بعقائد القرآن، بيد أن أحدهما كان يعطي العقل سلطاناً أكثر مما يعطيه الآخر...

ولذلك نقرر أن منهاج الماتريدية للعقل سلطان كبير فيه... حتى أنه يكاد الباحث يقرر أن... الماتريدية في خط بين المعتزلة والأشاعرة... ولذا كان قول صديقنا.. الكوثري: أن الأشاعرة بين المعتزلة والمحدثين، والماتريدية بين المعتزلة والأشاعرة صادقاً»[2].

وهذا الاختلاف في تحديد منهج الماتريدية يرجع في نظري وتصوري إلى التداخل بين المدارس الكلامية الثلاث من اعتزالية وأشعرية وماتريدية، فهي جميعاً انطلقت في مناهجها من أصل واحد، وهو جعل العقل أساساً لمعرفة العقيدة، وهذا هو أصل علم الكلام المذموم الذي يعول فيه أهله على معقولاتهم، ويعرضون عن نصوص الكتاب والسنة، أو يجعلونها تابعة خاضعة لما ظنوه معقولاً.

وجعلهم العقل أساس المنهج وقاعدته التي ينطلق منها، دفعهم إلى جعل العقل أساساً لفهم النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، ففسروا النصوص على حسب ما يفهمه العقل، وحكموه في كل شيء، فعندما وجدوا

---

(١) تبيين كذب المفتري، لابن عساكر: المقدمة ١٩.
(٢) تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة: ١/١٧٦، ١٧٧، ١٧٨.

من الآيات والأحاديث ما يعارض معقولاتهم، جعلوا العقل الفيصل فيها، فأولوا هذه النصوص التي لا تتفق مع ما توصلوا إليه برأيهم وعقلهم، حتى صار التأويل طريقة لهم، ولا فرق في ذلك بين المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، لأنهم جميعاً جعلوا العقل أساس المنهج لا الكتاب والسنة. لذا يقول ابن قتيبة رحمه الله: «إن المتكلمين يعتنقون الآراء التي يذهبون إليها بعقولهم، ثم ينظرون في كتاب الله، فإذا وجدوه ينقض ما قاسوا، ويبطل ما أسسوا، طلبوا له التأويلات»[1].

وهذا المنهج جعلهم يضخمون دور العقل، فأقحموه في مجالات ليست من مجال بحثه، فخاضوا في بحوث وقضايا ليست مما يمكن الحكم عليها بواسطة العقل، فوقعوا فيما وقعوا فيه من التخبط والاضطراب، حتى أصبح الطابع العام لمنهجهم التردد والشك وعدم الجزم برأي بين واضح.

يقول الدكتور عاطف العراقي: «إن آراء الأشاعرة برغم ما بذلوه من جهد كبير في التوصل إليها، تمثل الغموض والتناقض والتذبذب إلى درجة كبيرة جداً.

إنهم مثلاً يحيطون فكرتهم عن الكسب بهالة من الغموض حتى يدخلوا في أذهاننا أنها دقيقة وعميقة، وأنها اكتشاف بكر، ولكن متى كان الغموض معبراً عن دقة الفكرة، ولقد سبق أن ذكرنا في أكثر من موضع إلى أننا كثيراً ما نجد في الفكر الفلسفي أفكاراً غامضة، غموضها قد يوحي إلى الأذهان المتسرعة أنها دقيقة، ولكن إذا فتشت عنها، وقمت بتحليلها، لم تجد أيها القارىء إلا فكراً سطحياً لا فكراً رأسياً»[2].

واتخاذ المتكلمين هذا المنهج دفعهم إلى إيجاب النظر والاستدلال العقلي[3]، وهذا جعلهم يلزمون كل مسلم بتعلم علم المنطق حتى يستطيع

---

(١) الاختلاف في اللفظ، ابن قتيبة: ١٢.

(٢) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، د. عاطف العراقي: ٣٨.

(٣) انظر: استحسان الخوض في علم الكلام، للأشعري: ٩، التوحيد، للماتريدي: =

إقامة البراهين على وجود الله تعالى، ومعنى ذلك أن من لم يتعلم علم المنطق يكون عاجزاً عن إثبات وجود ربه وصحة عقيدته. فلذلك قالوا أن علم المنطق هو معيار العلم وقانون الإسلام[1].

قال صاحب (الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية): «فلما كان باتفاق أهل العقل... أن العلوم سيما اليقينية أعلى المطالب،... وكان الاطلاع على دقائقها والإحاطة بكنه حقائقها، لا يمكن إلا بالعلم الموسوم بالمنطق، إذ به يعرف صحتها من سقمها وغثها من سمينها...»[2].

ولذلك فإن من لا يعرف علم المنطق لا يستطيع أن يقرأ كتب العقائد عندهم، ولا يستطيع أن يفهم عقيدته بدون هذا العلم، فيكون بدونه عامياً مقلداً لا يفقه أصول دينه، وإذا أراد أن يعرف عقيدته من خلال تلك الكتب بدون تعلمه للمنطق، فإن ذلك قد يفضي به إلى الكفر.

قال ابن حجر الهيتمي[3] في فتاويه: «وسئلت عن مطالعة كتب العقائد؟ فأجبت بقولي: لا ينبغي للإنسان الذي لم يحط بمقدمات العلوم الإلهية والبراهين القطعية أن يشغل بمطالعة شيء من كتب العقائد المشكلة،

= ١٣٥ ـ ١٣٧، المغني، لعبدالجبار: ٤/٤١، شرح الأصول الخمسة: ٦٠ ـ ٧٥، بحر الكلام، لأبي المعين النسفي: ٤ ـ ١٤، أبكار الأفكار، للآمدي: ١/ل ١٩ ـ ٢١، مناهج الأدلة، لابن رشد: ١٣٤، ١٣٥، تحقيق قاسم، شرح المقاصد، للتفتازاني: ١/٤٤ ـ ٤٥، ٤٨، ٤٩، إشارات المرام، للبياضي: ٨٤، النبوات، لابن تيمية: ٥٩، ٦٠، إغاثة اللهفان، لابن القيم: ١/٤٤، ٤٥.

(١) انظر: معيار العلم، للغزالي: ٢٦ وما بعدها، الصحائف الإلهية، للسمرقندي: ٦٠.

(٢) تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، لقطب الدين الرازي، والرسالة لنجم الدين القزويني: ص ٣.

(٣) أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، السعدي، الأنصاري الشافعي، شهاب الدين، أبو العباس، فقيه مشارك في أنواع من العلوم، ولد بمصر سنة ٩٠٩ هـ، وتوفي بمكة ٩٧٣ هـ له تصانيف كثيرة. انظر: الكواكب السائرة: ٢/١٤٤، الفوائد البهية: ٢٤٠، جلاء العينين: ٢٧، معجم المؤلفين: ٢/١٥٢، ومستدركه: ٩٨، الأعلام: ١/٢٣٤.

فإنها مزلة الأقدام جالبة لوقوعهم في ورطة الحيرة والأوهام، بل ربما أدى بهم ذلك إلى الكفر الصريح والابتداع القبيح، فليترك العاقل ذلك إذا أراد سلامة دينه، فإن كان فاعلاً ولا بد، فليلزم شيخاً عالماً بفن الكلام»[1].

وقال وحيد الدين خان: «إنك لو قضيت على المعقولات القديمة فلن تجد أية صعوبة في فهم كتاب الله وسنة نبيه لأن هذين المصدرين الأساسيين لم يدونا على أساس مصطلحات المنطق القديم، أما كتب علم العقائد وأصول الفقه فلا يمكن فهمها إلا إذا كان القارىء على دراية جيدة بالمصطلحات المنطقية الفنية القديمة.

إن أكبر خسارة نتجت عن ربط المعقولات اليونانية بالدين في ظهور منهج جديد لتدبير الدين وبيان المسائل مغاير لمنهج الرسول ﷺ وصحابته الكرام»[2].

وبهذا المنهج القائم أساساً على المنطق اليوناني الذي «لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد»[3]، أخذ المتكلمون يفهمون الإسلام ويقررون عقيدته، فانتهوا إلى منهج مخالف للمنهج الحق الذي كان عليه رسول الله ﷺ وسلف هذه الأمة.

والأمر الآخر أن «منهج المتكلمين منهج جدل لا منهج اقناع، وهو أعجز عن أن يقنع علماء الكلام أنفسهم، بدليل أنهم لم يؤلفوا جبهة واحدة، واختلفوا فيما بينهم»[4]. فلذلك يقول الإمام ابن قتيبة رحمه الله: «وقد كان يجب على ما يدعونه من معرفة القياس وإعداد آلات النظر ألا يختلفوا. فما بالهم أكثر الناس اختلافاً، لا يجتمع اثنان من رؤسائهم على أمر واحد في الدين... ليس منهم واحد إلا وله مذهب في الدين يدان برأيه وله عليه تبع»[5].

وذلك لأن المتكلمين في منهجهم انطلقوا من منطلق الرد على الخصوم وتفنيد آرائهم، وهذا جعلهم يتخذون منهج الفلاسفة أساس أبحاثهم حين

---

(١) الفتاوى الحديثية: ٢٠٤.

(٢) تجديد علوم الدين: ٦٢.

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية: ٣، صون المنطق، السيوطي: ٢٠٢.

(٤) دراسات في الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم: ٧٠.

(٥) تأويل مختلف الحديث: ١٦، ١٧.

اعتبروهم الخصوم، فالمعتزلة أخذوا من الفلاسفة وردوا عليهم، والأشاعرة والماتريدية أخذوا من الفلاسفة والمعتزلة وردوا عليهم[1]، في حين أن موضوع البحث هو الإسلام، وليس البحث هو الخصومة مع الفلاسفة ولا مع غيرهم، فبدلاً من أن يبحثوا فيما جاء به القرآن، وما وردت به السنة، حولوا هذا البحث للرد على الفلاسفة[2] وغيرهم، فأصبح منهجهم منهجاً جدلياً عقيماً لا يثمر إيماناً ولا هدى، و «تحول تبليغ الإسلام دعوته من قوة دافعة مليئة بحرارة الإيمان، ومؤيدة بقوة البراهين الإلهية، إلى مناظرات باردة ومجادلات جامدة، وصبغت الدعوة بصبغة جدلية ومهنة كلامية، وذلك لأن المتكلمين جميعاً لم يتخذوا القرآن الكريم منهجاً لبحوثهم، يعتمدون عليه، ويسيرون على سبيله، ويقيمون حججهم على براهينه، ويبنون دلائلهم على آياته، ويوجهون دعوتهم إلى هدايته. . .»[3].

وهذا المنهج الكلامي جعل كثيراً من المسلمين يخطئون في تحديد أصول الدين، ويظنون أنها تلك الموضوعات التي تناولها المتكلمون في بحثهم، وأن هذه الموضوعات هي جوهر الدين ولبه الذي يجب أن يبدأ العبد به، مما جعلهم لا يعرفون أصول الدين وحقيقته التي أرسل الله بها الرسل وأنزل الكتب.

بل إن هذا المنهج الكلامي كان العامل الأساسي في صد الناس وإبعادهم عن فهم كلام الله وكلام رسوله، حيث أن كثيراً من كتب التفسير وشروحات الحديث، والعلوم الإسلامية الأخرى قد تأثرت بهذا المنهج.

وإذا تبين ما تقدم، أذكر فيما يلي أهم القواعد والأسس التي يقوم عليها منهج الماتريدية في تقرير العقيدة، وأما وجوه التوافق والاختلاف بين الماتريدية والمعتزلة وبين الماتريدية والأشاعرة فسيأتي الكلام عليها إن شاء الله في الباب الثالث[4].

---

(١) انظر: الملل والنحل، الشهرستاني: ٩، بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية: ١/١١٢، الفتاوى: ١٣/٢٠٦، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، حسام الألوسي: ١٠ وما بعدها.

(٢) انظر: مسألة القضاء والقدر، عبدالحليم قنبس: ٧٣.

(٣) المرجع السابق: ٧٣، ٧٤.

(٤) انظر: ص ٤٨١ وما بعدها من هذا البحث.

أولاً: مصدرهم في التلقي

مصدر الماتريدية في التلقي هو العقل، وقد صرح بهذا الماتريدي في كتاب (التوحيد) وفي (التأويلات). فهو يقول: «أصل ما يعرف به الدين وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل. أما السمع فما لا يخلو بشر من انتحاله مذهباً يعتمد عليه ويدعوه غيره إليه...، فلزم طلب أصل يجمعهم عليه لغاية ما احتمل وسعهم الوقوف عليه، على أن الأحق في ذلك - إذ علم بحاجة كل ممن يشاهد وضرورة كل من المعاين - أن لهم مدبراً عالماً بأحوالهم وبما عليه بقاؤهم، وأنه جبلهم على الحاجات، لا يدعهم وما هم عليه من الجهل وغلبة الأهواء، مع ما لهم من الحاجة في معرفة ما به معاشهم وبقاؤهم، دون أن يقيم لهم من يدلهم على ذلك ويعرفهم ذلك. ولا بد من أن يجعل له دليلاً وبرهاناً يعلمون خصوصه بالذي خصه به من الإمامة لهم وأحوجهم إليه فيما عليه أمرهم، فيكون في ذلك... أنه هو الذي جعله المفزع لهم والمعتمد»[1].

وقال أيضاً: «إنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين، متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة: أن الذي هو عليه حق، والذي عليه غيره باطل، على اتفاق جملتهم من أن كلاً منهم له سلف يقلد، فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه، لإصابة مثله ضده، على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يعلم بها صدقه فيما يدعي، وبرهان يقهر المنصفين على إصابته الحق، فمن

---

(١) التوحيد: ٤، ٥، ٦.

إليه [أي إلى العقل] مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق. . .»[(١)].

وقال في موضع آخر: «والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه، بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة السمع. . .»[(٢)].

وقال أيضاً: «إن العلم بالله وبأمره عرض لا يدرك إلا بالاستدلال»[(٣)] أي بالمعرفة الاستدلالية القائمة على النظر العقلي.

وقال في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ [النساء: ١٦٥] «قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعۡدَ ٱلرُّسُلِۚ﴾ حقيقة الحجة، لكن ذلك إنما يكون في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها السمع لا العقل فلا يكون، وأما الدين فإن سبيل لزومه بالعقل فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة. . .»[(٤)].

والماتريدية لا تقول بالقدرة المطلقة للعقل، إذ أن العقل عندهم يدرك ظواهر الأشياء ولا يدرك ماهيتها وحقائقها، يقول الماتريدي موضحاً هذا: «أن العقول أنشئت متناهية تقصر عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام متقاصرة عن بلوغ غاية الأمر. . .»[(٥)].

---

(١) التوحيد: ٣.
(٢) التوحيد: ١٢٩.
(٣) التوحيد: ١٣٧.
(٤) تأويلات أهل السنة: ١/ل ٤٤٤ نسخة دار الكتب المصرية، ل ١٢١ الظاهرية.
وانظر: التوحيد: ١٨٥، ٢٢٤، تبصرة الأدلة: ل ١٠١، التمهيد: ١٩، بحر الكلام: ٥، ٦، ١٤، النور اللامع. ل ٨٠، شرح الشيرازي على منظومة السبكي: ل ٨، ٢١، بيان الاعتقاد: ل ٢٢، ٢٣، الخلافيات والوفاقيات: ل ٦٩، ٧٠، إشارات المرام: ٧٥، الروضة البهية: ٣٤، ٣٦، ٣٧.
(٥) التأويلات: ١/ل ٦٥١ دار الكتب.

وهم بهذا يحاولون أن يصلوا إلى غايتهم وهي محاولة التوسط بين العقل والنقل. وهذا دفعهم إلى تقسيم العقائد إلى إلهيات ونبوات يستقل العقل بإثباتها، وإلى سمعيات لا يستقل العقل بإثباتها ولا تدرك إلا بالسمع[1].

قال صاحب (نثر اللآلي): «قد صرح غير واحد من علماء الحنفية؛ بأن العقل حجة من حجج الله تعالى، ويجب الاستدلال به قبل وورد الشرع. وعليه فيكون إرسال الرسل وإنزال الكتب تتمة للدين من بيان مالا تهتدي العقول إليه من أنواع العبادات والحدود وأمر البعث والجزاء، فإن ذلك مما يشكل مع العقل وحده، لا لنفس معرفة الخالق فإنها تنال ببداية [أي ببداهة] العقول»[2].

وهذا المنهج الذي تحاول به الماتريدية التوسط بين العقل والنقل، قائم أساساً على فكرة باطلة، وهي أن نصوص الوحي متعارضة مع أحكام العقل.

وهذا التعارض المزعوم إنما هو في الواقع مسلك الفلاسفة في الأصل، الذين لا يثبتون النبوات، ولا يرون أن إرسال الرسل وما جاءوا به حقائق ثابتة، فمصدرهم في الاستدلال على إثبات الأمور هو العقل، ما أثبته العقل فهو الثابت وما نفاه هو المنفي.

فلما اعتمد المتكلمون من المعتزلة ومن نحى نحوهم كالماتريدية والأشاعرة هذا الأصل، وقرروا أن العقل هو الميزان الصحيح، وأن أحكامه يقينية، أقحموا العقل في مجالات ليست من مجال بحثه، فخرج العقل بأحكام باطلة وفاسدة، وهي بزعمهم أنها يقينية. ثم أرادوا أن يجمعوا بين هذه الأحكام ونصوص الوحي، فتولد لديهم تعارض بين الأحكام العقلية التي توصلوا إليها وبين نصوص الوحي، فأرادوا أن يتخلصوا من هذا التعارض، فوضعوا قانوناً يسمى بقانون التأويل، الذي حاصله أنه يجب تقديم العقل على النقل، وتأويل النقل حتى يتفق مع العقل أو تفويضه.

---

(١) انظر: الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية: ١/٢٣.
(٢) نثر اللآلي: ٢٠٤.

وأصل شبهتهم في تقديمهم للعقل على النقل وجعله مصدر التلقي، هو اعتقادهم أن السمع لا يعرف ولا يثبت إلا من طريق العقل.

قال صاحب (المسامرة): «أن الشرع إنما يثبت بالعقل فإن ثبوته يتوقف على دلالة المعجزة على صدق المبلغ، وإنما ثبتت هذه الدلالة بالعقل، فلو أتى الشرع مما يكذب العقل وهو شاهده لبطل الشرع والعقل معاً...»[1].

وقد أجاب عن هذه الشبهة شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، مبيناً تهافتها وعدم صحتها بقوله: «من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يعلم صدق الرسول ﷺ.

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك.

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك، لاسيما عند كثير من متكلمة الإثبات أو أكثرهم... الذين يقولون: العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم ضروري، فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير، مع أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة...

وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وهذا بين واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض

---

(١) المسامرة (شرح المسامرة لابن الهمام): ٣١، ٣٢، ط بولاق، وانظر ص: ٣٧١ من هذا البحث.

العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض السمعيات صحة جميعها.

وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبنى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات، ولا من فساد هذه فساد تلك فضلاً عن صحة العقليات المناقضة للسمع.

فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع؟»[1].

ويقال لهم: «لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع، لأن العقل قد صدق الشرع، ومن ضرورة تصديقه له قبول خبره، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدق الشرع موقوف على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا المسلك إذا سلك أصح من مسلكهم، كما قال بعض أهل الإيمان: يكفيك من العقل أن يعرفك صدق الرسول، ومعاني كلامه، ثم يخلي بينك وبينه.

وقال آخر: العقل سلطان ولَّى الرسول، ثم عزل نفسه، ولأن العقل دل على أن الرسول يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، ولأن العقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة، ولأن العقل يغلط كما يغلط الحس، وأكثر من غلطه بكثير، فإذا كان حكم الحس من أقوى الأحكام، ويعرض فيه من الغلط ما يعرض، فما الظن بالعقل؟»[2].

قال الإمام أبو المظفر السمعاني رحمه الله: «اعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول. وأما أهل السنة قالوا: الأصل في الدين الاتباع والعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ١/٨٩، ٩٠، وانظر الصواعق المرسلة: ٣/٧٩٩، ٨٠٠.

(٢) الصواعق المرسلة: ٣/٨٠٧.

وعن الأنبياء صلوات الله عليهم، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء. ولو كان الدين بني على المعقول وجب أن لا يجوز للمؤمنين أن يقبلوا أشياء حتى يعقلوا.

ونحن إذا تدبرنا عامة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله عز وجل وما تعبد الناس [باعتقاده][1]، وكذلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم، ونقلوه عن سلفهم، إلى أن أسندوه إلى رسول الله ﷺ من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنة وصفات النار، وتخليد الفريقين فيهما، أمور لا تدرك حقائقها بعقولنا. وإنما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها، فإذا سمعنا شيئاً من أمور الدين وعقلناه وفهمناه، فلله الحمد في ذلك والشكر ومنه التوفيق، وما لم يمكنا إدراكه وفهمه، ولم تبلغه عقولنا، آمنا به وصدقنا، واعتقدنا أن هذا من قبل ربوبيته وقدرته واكتفينا في ذلك بعلمه ومشيئته. وقال تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥] وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]...»[2].

ثم قال رحمه الله: «وإنما علينا أن نقبل ما عقلناه إيماناً وتصديقاً، ومالم نعقله قبلناه تسليماً واستسلاماً، وهذا معنى قول القائل من أهل السنة: إن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم»[2].

فإذا تبين هذا كان الواجب على الماتريدية ومن وافقهم أن يتقوا الله في أنفسهم وفي أتباعهم من المسلمين، ويأخذوا العقيدة من مصدرها الصحيح، ويرجعوا إلى ما كان عليه سلف هذه الأمة من الاعتصام بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فكل خير في اتباع من سلف وكل شر في اتباع من خلف. ورحم الله أبا حنيفة إذ قال: «ما الأمر إلا ما جاء به القرآن ودعا إليه

---

(١) في الأصل: (من اعتقاده).
(٢) الانتصار لأهل الحديث، عن صون المنطق: ١٨٢، ١٨٣.

النبي ﷺ وكان عليه أصحابه رضي الله عنهم. . . ، فأما ما سوى ذلك فمبتدع محدث»[1].

ولما قيل له رحمه الله: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة؟! عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة»[2].

---

(١) النور اللامع: الناصري: ل ٧٥.

(٢) النور اللامع: ل ٨١، وانظر: ل ٦٨. الإعلام بمناقب الإسلام، لأبي الحسن العامري: ١١٦، ١١٧.

ثانياً
قولهم بأن معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود السمع

ذهبت الماتريدية إلى أن معرفة الله تجب بالعقل قبل ورود السمع، وأن الإنسان يتحمل مسؤولية هذه المعرفة قبل بعثة الأنبياء والرسل ولا يكون معذوراً بتركها، بل يعاقب على تركه لها.

وقد صرح بذلك غير واحد من علمائهم، صرح به الماتريدي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥] حيث ذكر أن حقيقة الحجة إنما هي في العبادات والشرائع، التي سبيل معرفتها الرسل، أما معرفة الله فإن سبيل لزومها العقل، فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة[١].

وذكر غير واحد من الماتريدية: أن الماتريدي أوجب معرفة الله تعالى بالعقل على الصبي العاقل[٢].

وقال أبو المعين النسفي: «من لم يبلغه الوحي وهو عاقل ولم يعرف ربه هل يكون معذوراً أم لا؟

عندنا لا يكون معذوراً، ويجب عليه أن يستدل بأن للعالم صانعاً...»[٣].

---

(١) انظر: تأويلات أهل السنة: ١/ل ٤٤٤ نسخة دار الكتب المصرية ل ١٢١، الظاهرية، والتوحيد: ١٠٢، ١٢٩، ١٣٠، ١٨٥، ٢٢٤.

(٢) انظر مثلاً: التحرير في أصول الفقه، لابن الهمام: ٢٤، الروضة البهية: ٣٧.

(٣) بحر الكلام: ١٤٠، وانظر: ٥، ٦.

وقال الأوشي[1] في منظومته:

وما عذر لذي عقل بجهل ... بخلاق الأسافل والأعالي[2]

وقال صاحب (نظم الفرائد): «ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لو لم يبعث الناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق به...»[3].

والحق والصواب في المسألة: أن وجوب معرفة الله تعالى ثابت بالعقل والسمع، «والقرآن على هذا يدل. فإنه يذكر الأدلة والبراهين العقلية على التوحيد. ويبين حسنه وقبح الشرك عقلاً وفطرة. ويأمر بالتوحيد وينهى عن الشرك. ولهذا ضرب الله سبحانه الأمثال وهي الأدلة العقلية. وخاطب العباد بذلك، خطاب من استقر في عقولهم وفطرهم حسن التوحيد ووجوبه. وقبح الشرك وذمه. والقرآن مملوء بالبراهين العقلية الدالة على ذلك. كقوله: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[الزمر:٢٩] وقوله: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا

---

(١) علي بن عثمان بن محمد بن سليمان، أبو محمد، سراج الدين التيمي الأوشي الحنفي، والأوشي نسبة إلى أوش من بلاد ما وراء النهر، له عدة تصانيف من أشهرها منظومته في العقيدة الماتريدية والمسماة ببدء الأمالي، توفي بعد ٥٦٩ هـ. انظر: الجواهر المضية: ٢/٥٨٣، الأعلام: ٤/٣١٠، المستدرك على معجم المؤلفين: ٤٩٤.

(٢) نثر اللآلي على نظم الأمالي، لعبدالحميد بن عبدالله الآلوسي: ٢٠٤.
وقد تقدم نقل كلام الشارح وهو نص في المسألة. انظر من هذا البحث ص ١٤٠.

(٣) نظم الفرائد، لعبدالرحيم بن علي الشهير بشيخ زادة: ٣٥.
وانظر: أصول الدين، للبزدوي: ٢٠٧ ـ ٢٠٩، النور اللامع، للناصري: ل ٦، ٧، شرح الشيرازي على منظومة السبكي: ل ٨، ٢١، التحرير، لابن الهمام: ٢٢٤، المسايرة، لابن الهمام: ١٥٦، وما بعدها، إشارات المرام، للبياضي: ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٨٤، ٨٩، الروضة البهية، لأبي عذبة: ٣٤، ٣٦، ٣٧، ٣٨، بيان الاعتقاد، =

يعلمون﴾ [النحل: ٧٥] وقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ (٧٣) مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٧٣، ٧٤] إلى أضعاف ذلك من براهين التوحيد العقلية التي أرشد إليها القرآن ونبه عليها.

ولكن ههنا أمر آخر. وهو أن العقاب على ترك هذا الواجب يتأخر إلى حين ورود الشرع. كما دل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ (٨) قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا﴾ [الملك: ٨، ٩]، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾[القصص: ٥٩]... وهذا في القرآن كثير. يخبر أن الحجة إنما قامت عليهم بكتابه ورسوله، كما نبههم بما في عقولهم وفطرهم: من حسن التوحيد والشكر، وقبح الشرك والكفر»[1].

فمعرفة الله تعالى إذاً واجبة بالعقل والسمع «فالعقل يوجبه بمعنى اقتضائه لفعله، وذمه على تركه، وتقبيحه لضده، والسمع يوجبه بهذا المعنى، ويزيد إثبات العقاب على تركه، والإخبار عن مقت الرب تعالى لتاركه، وبغضه له»[2].

= لمحمد يوسف عاطف باشا: ل ٧، الخلافيات والوفاقيات، لعمر الآمدي: ل ٧٠، جامع المتون في حق أنواع الصفات الإلهية والعقائد الماتريدية: ٢٨.

(١) مدارج السالكين، لابن القيم: ٣/٤٨٨ ـ ٤٩٠.

(٢) مدارج السالكين: ٣/٤٩٠، وانظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت، لأبي نصر السجزي: ١٠٥ ـ ١٠٨، ١٦٧، صون المنطق: ١٧٨ ـ ١٨٠، درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٨، ٣٩، بيان تلبيس الجهمية: ١/٢٤٧، ٢٤٨، النبوات: ٢٣٩، ٢٤٠، طريق الهجرتين: ٤١٣، إيثار الحق: ١٠٩.

فثبوت الحجة إذاً وترتب العقاب على ذلك معرفة الله تعالى، لا يكون إلا بعد ورود السمع، وهذا هو الذي قد دل عليه الكتاب والعقل الصحيح - كما تقدم بيانه -.

فظهر بهذا أن قول الماتريدية - وهو قول المعتزلة من قبل -[1]: أن معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود السمع، وأن العبد يعاقب على تركها، قول باطل ظاهر البطلان، لمعارضته نص الكتاب وصريح العقل.

وحقيقة قول الماتريدية هذا: أن إرسال الرسل وعدم إرسالهم سواء. وهذا قول ﴿تَكَادُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ ٱلْأَرْضُ وَتَخِرُّ ٱلْجِبَالُ هَدًّا﴾ [مريم: ٩٠] ولا يقول له من في قلبه ذرة إيمان. فكيف ترضي الماتريدية بذلك؟!

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة: ٨٨.

ثالثاً: قولهم بالتحسين والتقبيح العقليين

ومن القواعد والأسس المنهجية التي يقوم عليها منهج الماتريدية في تقرير العقيدة، القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فقد ذهبت الماتريدية إلى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، كما قالت المعتزلة من قبل[1] إلا أنهم خالفوهم في المسائل المبنية على القول بالتحسين والتقبيح العقليين. كالقول بوجوب الصلاح والأصلح ونحو ذلك.

واختلفت الماتريدية فيما بينها في الجزم بحكم الله في الفعل بمجرد إدراك العقل للحسن والقبح فيه. فجمهور الماتريدية وعلى رأسهم الماتريدي يذهبون إلى أن حكم الله يجزم به في بعض الأفعال دون بعض قبل ورود السمع، كالإلهيات، والنبوات. وأما السمعيات والشرائع فلا تدرك إلا بالسمع.

وأما أئمة بخارى فذهبوا إلى أن العقل لا يقضي بما أدركه من حسن الفعل وقبحه بحكم الله تعالى فيه إلا بعد ورود الشرع.

قال ابن الهمام: «قالت الحنفية قاطبة بثبوت الحسن والقبح للفعل على الوجه الذي قالته المعتزلة، ثم اتفقوا على نفي ما بنته المعتزلة على إثبات الحسن والقبح للفعل من القول بوجوب الأصلح... ووجوب الرزق والثواب على الطاعة والعوض في إيلام الأطفال والبهائم...

واختلفوا هل يعلم باعتبار العلم بثبوتهما في فعل حكم الله في ذلك

---

(١) انظر: المغني، لعبدالجبار: جـ٦، القسم الأول/٢٦، ٥٩، شرح الأصول الخمسة: ٤٢، ٤٣، ٤٨٤، نظرية التكليف: ٤٣٤ وما بعدها.

الفعل [تكليفاً][1]، فقال الأستاذ أبو منصور وعامة مشايخ سمرقند نعم وجوب الإيمان بالله وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه، وتصديق النبي عليه السلام وهو معنى شكر المنعم. . .

وقال أئمة بخارى منهم لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة. . . إذ لا يمتنع عقلاً أن لا يأمر الباري بالإيمان ولا يثيب عليه وإن كان حسناً ولا ينهى سبحانه عن الكفر ولا يعاقب عليه وإن كان قبيحاً، والحاصل أن لا يمتنع عدم التكليف عقلاً إذ لا يحتاج سبحانه إلى الطاعة. . . ولا يتضرر بالمعصية. . .»[2].

وقول الماتريدية بالتحسين والتقبيح العقليين راجع إلى أن العقل عندهم هو أصل المعرفة، فلذلك كان أصلاً للسمع، وكان مقدماً عليه عند التعارض فيتفقون في هذا مع المعتزلة، ويقابلهم الأشاعرة، فإنهم ينفون الحسن والقبح العقليين، ويجعلون حسن الأشياء وقبحها راجعاً إلى الشرع لا إلى صفات قائمة بالأعيان والأفعال، فهذان المذهبان على طرفي نقيض، والحق وسط بينهما.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الناس في مسألة التحسين والتقبيح على ثلاث أقوال: طرفان، ووسط.

الطرف الواحد: قول من يقول: بالحسن والقبح، ويجعل ذلك صفات ذاتية للفعل لازمة له، ولا يجعل الشرع إلا كاشفاً عن تلك الصفات، لا سبباً لشيء من الصفات، فهذا قول المعتزلة وهو ضعيف.

---

(١) في الأصل: (تكليفي).

(٢) المسايرة: ١٥٤ - ١٦١، ط بولاق، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ط ١، الكردي ١٣٤٧ هـ، ملحقة بالمسامرة، وانظر: التوحيد، للماتريدي: ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٤، التأويلات: ١/ل ٢٠٢، ٦٣٨، ٧٦٧ دار الكتب، أصول الدين، للبزدوي: ٩٢، تبصرة الأدلة، للنسفي: ل ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، التمهيد: ٤٣، ٤٤، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري: ٤/٢٢٩، إشارات المرام: ٧٦، رسالة عمر الهاتفي في الفرق بين الأشاعرة والماتريدية: ل ٦، نظم الفوائد: ٣١، تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة: ١٧٩.

وأما الطرف الآخر في مسألة التحسين والتقبيح، فهو قول من يقول: إن الأفعال لم تشتمل على صفات هي أحكام، ولا على صفات هي علل للأحكام، بل القادر أمر بأحد المتماثلين دون الآخر، لمحض الإرادة، لا لحكمة ولا لرعاية مصلحة في الخلق والأمر...

وهذا القول ولوازمه هو أيضاً قول ضعيف مخالف للكتاب والسنة ولإجماع السلف والفقهاء، مع مخالفته أيضاً للمعقول الصريح».

ثم قال: «وقد ثبت بالخطاب والحكمة الحاصلة من الشرائع ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحة أو مفسدة، ولو لم يرد الشرع بذلك، كما يعلم أن العدل مشتمل على مصلحة العالم، والظلم يشتمل على فسادهم، فهذا النوع هو حسن وقبيح، وقد يعلم بالعقل والشرع قبح ذلك، لا أنه أثبت للفعل صفة لم تكن، لكن لا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقباً في الآخرة، إذا لم يرد شرع بذلك، وهذا مما غلط فيه غلاة القائلين بالتحسين والتقبيح، فإنهم قالوا: إن العباد يعاقبون على أفعالهم القبيحة، ولو لم يبعث إليهم رسولاً، وهذا خلاف النص، قال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]. وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾ [القصص: ٥٩]... والنصوص الدالة على أن الله لا يعذب إلا بعد الرسالة كثيرة، ترد على من قال من أهل التحسين والتقبيح: أن الخلق يعذبون في الأرض بدون رسول أرسل إليهم.

النوع الثاني: أن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً، وإذا نهى عن شيء صار قبيحاً، واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع.

النوع الثالث: أن يأمر الشارع بشيء ليمتحن العبد، هل يطيعه أم يعصيه، ولا يكون المراد فعل المأمور به، كما أمر إبراهيم بذبح ابنه، فلما أسلما وتله للجبين حصل المقصود ففداه بالذبح، وكذلك حديث أبرص وأقرع

وأعمى، لما بعث الله إليهم من سألهم الصدقة، فلما أجاب الأعمى. قال الملك: امسك عليك مالك، فإنما ابتليتم فرضي عنك، وسخط على صاحبيك[1].

فالحكمة منشؤها من نفس الأمر لا من نفس المأمور به، وهذا النوع والذي قبله لم يفهمه المعتزلة[2]، وزعمت أن الحسن والقبح لا يكون إلا لما هو متصف بذلك بدون أمر الشارع. والأشعرية[3] ادعوا: أن جميع الشريعة من قسم الامتحان، وأن الأفعال ليست لها صفة لا قبل الشرع ولا بالشرع، وأما الحكماء والجمهور فأثبتوا الأقسام الثلاثة، وهو الصواب»[4].

فإطلاق القول في مسألة التحسين والتقبيح بأنهما عقليان، أو شرعيان غير صحيح والحق والصواب في المسألة هو التفصيل كما بينه ووضحه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كلامه المتقدم.

---

(١) الحديث أخرجه البخاري: في الأنبياء، باب حديث أبرص وأعمى وأقرع... ٦/٥٠٠، ومسلم: في الزهد والرقائق، رقم (٢٩٦٤).
(٢) وكذا الماتريدية.
(٣) انظر: الإرشاد، للجويني: ٢٥٨، الأربعين في أصول الدين، للرازي: ٢٤٦، المحصل، للرازي: ٢٩٣، شرح المواقف: ٨/١٨١ ـ ١٨٣، شرح المقاصد، للتفتازاني: ٢/١٤٨ وما بعدها، شرح السنوسية الكبرى، ط دار القلم: ٣٤٤.
(٤) الفتاوى: ٨/٤٣٢ ـ ٤٣٦، وانظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت: ١٦٥، ١٦٦، منهاج السنة، ت محمد رشاد سالم: ١/٤٤٨ ـ ٤٥١، الرد على المنطقيين: ٤٢٢، الفتاوى: ١٧/١٩٨ ـ ٢٠٥، مدارج السالكين: ١/٢٣٠ وما بعدها، ٣/٤٩١، مفتاح دار السعادة: ٣٦٧ وما بعدها، الصواعق المرسلة: ٤٩٥، لوامع الأنوار البهية: ١/٢٨٤، إيثار الحق: ٣٧٧، العلم الشامخ: ١٠٩ وما بعدها، جلاء العينين: ٢٤٧، الحكمة والتعليل في أفعال الله، المدخلي: ٧٨ ـ ١٠٥.

رابعاً: قولهم بالمجاز في اللغة والقرآن والحديث

ذهبت الماتريدية كغيرها من الفرق الكلامية إلى القول بأن المجاز واقع في اللغة والقرآن والحديث.

قال ابن الهمام: «المجاز واقع في اللغة والقرآن والحديث...»[1] وقد نص على هذا غير واحد من أئمتهم وعلمائهم، وهو أصل منهجي يعتمدون عليه في تقرير العقيدة، وأصول الفقه[2].

فهم يقسمون الألفاظ الدالة على معانيها إلى حقيقة ومجاز. ويقصدون بالحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له، وبالمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له. فالمجاز عندهم هو: قسيم الحقيقة أي بمعنى الشيء المقابل للحقيقة.

والمجاز بهذا الاصطلاح كان له دور كبير في عقيدة الماتريدية ومن قبلها المعتزلة، حيث اعتمدوا عليه في تأويلهم للنصوص. والذي دفعهم لهذا هو: اعتقادهم بأن حمل النصوص على معانيها الحقيقية يستلزم التجسيم والتشبيه. لذلك نجدهم يستدلون على قولهم بالمجاز بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ﴾

---

(١) التحرير: ١٦٨، تيسير التحرير، لأمير بادشاه: ٢/٢١.

(٢) انظر: التوحيد، للماتريدي: ٦٨، ٦٩، . التأويلات: ١/ل ١٢، ٢٢١، ٤٣٤، ٧٠٣، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، ١/٦١ وما بعدها، ٢/٤٥، ٦٠ - ٧٦، شرح المنار للنسفي وحواشيه: ٣٧٠ وما بعدها، فتح الغفار بشرح المنار: ١/١١٧ وما بعدها، التحرير، لابن الهمام: ١٦٠ - ١٨٦، تيسير التحرير: ٢/٢ - ٦٣، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، بحاشية المستصفى للغزالي: ١/٢١١ - ٢٢٩.

[البقرة: ١٥] ونحوها من الآيات، ويقولون: بأن الاستهزاء حقيقة لا يتصور منه تعالى، فهو مجاز عن الجزاء المشابه له.

قال البياضي[1] في (إشارات المرام): «لما لم يمكن حمل تلك النصوص على معانيها الحقيقية من الجوارح الجسمانية والتحيز والانفعالات النفسانية، لمنع البراهين القطعية، ولم يجز إبطال الأصل لعدم درك حقيقة الوصف بلا كيفية، تحمل على المجاز من الصفات بلا كيفية...»[2].

وقال أيضاً: «وإنما قالوا بالمجاز نفياً لوهم التجسيم والتشبيه...»[3].

والقول بالمجاز على اصطلاحهم قول مبتدع محدث لا أصل له. فأئمة اللغة المتقدمين كالخليل بن أحمد، وسيبويه، وأبي عمرو بن العلاء لم يتكلموا فيه، ولا يوجد فيما وصل إلينا من كتبهم وكلامهم أدنى إشارة إلى هذا الاصطلاح، أو حتى إلى تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز.

كما لا يوجد هذا التقسيم عند أئمة الفقهاء والأصوليين المتقدمين، فالشافعي رحمه الله أول من تكلم في علم الأصول، وقد وصل إلينا أهم كتبه في هذا العلم وهو (الرسالة)، ولا يوجد في كتابه هذا أدنى إشارة إلى هذ التقسيم لا من قريب ولا من بعيد، وكذلك الإمام محمد بن الحسن الشيباني في كتابه (الجامع الكبير) لم يتكلم فيه بلفظ الحقيقة والمجاز.

كما أنه لم ينقل هذا التقسيم عن أي واحد من الأئمة كمالك وأبي حنيفة والثوري والأوزاعي وغيرهم[4].

---

(١) أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي الرومي الحنفي، ولد في إستانبول سنة ١٠٤٤ هـ، وأخذ عن علمائها، ولي قضاء حلب، ثم بروسة، ثم مكة، فإستنبول، وتوفي في قرية قريبة منها عام ١٠٩٨ هـ، انظر: خلاصة الأثر: ١/١٨١، هدية العارفين: ١/١٦٤، إيضاح المكنون: ١/٨٤، ٢/٣٠، معجم المؤلفين: ١/١٩٢، الأعلام: ١/١١٢، مقدمة تحقيق (إشارات المرام): ١٦، ١٧.

(٢) إشارات المرام: ١٨٧.

(٣) إشارات المرام: ١٨٩.

(٤) انظر: الإيمان، لابن تيمية: ٧٢.

وأما قول الإمام أحمد رحمه الله في كتابه (الرد على الجهمية): «أما قوله [تعالى]: ﴿إِنَّا مَعَكُم﴾ [الشعراء: ١٥] فهذا في مجاز اللغة...»[١]. فإنه لم يقصد به المجاز الذي هو قسيم الحقيقة، إنما قصد به، أنه مما يجوز في اللغة، والدليل على هذا قوله رحمه الله بعد كلامه هذا: «وأما قوله: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] فهو جائز في اللغة، يقول الرجل الواحد للرجل: سأجري عليك رزقك أو سأفعل بك خيراً»[٢].

فمن يقول: إن الإمام أحمد قال بالمجاز وبالتأويل بناء على ذلك، فقد أخطأ، ونسب إلى الإمام مالم يقله. والمطلع على مذهب الإمام أحمد وأصحابه المتقدمين يعرف خطأ من يقول بهذا[٣].

وما ذكره أبو عبيدة[٤] في كتابه (مجاز القرآن)، كذلك لم يقصد به المجاز الذي اصطلح عليه المتكلمون، بل الذي قصده هو ما يجوز أن يعبر به عن الآية في اللغة فهو يستخدم المجاز بمعنى التفسير. فهو يقول في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ﴾ [الأنعام: ٤٦] مجازه: يعرضون[٥]. وهكذا، فكتابه إذاً ما هو إلا تفسير لغريب القرآن.

وعلى هذا فمن قال بأن الأئمة أو أهل اللغة المتقدمين قد نصوا على أن اللفظ ينقسم إلى حقيقة ومجاز فقد افترى عليهم، وتكلم بغير علم.

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد، تحقيق عميرة: ١٠١.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) انظر: الإيمان: ٧٣.
(٤) أبو عبيدة معمر بن المثنى، البصري النحوي، صاحب التصانيف، ولد سنة ١١٠ هـ كان من أئمة العلم بالأدب واللغة، وله نحو ٢٠٠ مؤلف، منها (مجاز القرآن)، (غريب الحديث)، (الخيل). توفي سنة ٢٠٩ هـ. انظر: المعارف، لابن قتيبة: ٥٤٣، تاريخ بغداد: ٢٥٢/١٣، معجم الأدباء: ١٥٤/٩، وفيات الأعيان: ٢٣٥/٥، سير أعلام النبلاء: ٤٤٥/٩، الأعلام: ٢٧٢/٧، معجم المؤلفين: ٣٠٩/١٢.
(٥) مجاز القرآن: ١٨٥/١، ط الخانجي، القاهرة، ١٩٥٤ م.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «من قال من الأصوليين. . . : إنه يعرف الحقيقة من المجاز بطرق، منها: نص أهل اللغة على ذلك بـأن يقولوا: هذا حقيقة، وهذا مجاز، فقد تكلم بلا علم، فإنه ظن أن أهل اللغة قـالوا هـذا، ولم يقـل ذلـك أحـد من أهـل اللغـة، ولا من سلف الأمـة وعلمائها. . .»(١).

فالقول بالمجاز ـ الذي هو قسيم الحقيقة ـ قول محدث. وقد حدث بعد القرون المفضلة، وكان منشؤه من جهة المعتزلة، كما نص عـلى هذا شيـخ الإسلام وتلميذه الإمام ابن القيم. قال شيخ الإسلام بعد كلامه السابق: «وإنما هذا اصطلاح حادث والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين. . .»(٢).

وقال ابن القيم: «وإذا علم أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً، فهو اصطلاح محض، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية، ومن سلك طريقهم من المتكلمين. . .»(٣).

ولعل أول من عرف عنه القول بالمجاز هو الجاحظ، كما يشير إلى ذلك الشريف الرضي(٤) في كتابه (تلخيص البيان في مجازات القرآن)(٥)، كما نجد

---

(١) الإيمان: ٧٣.
(٢) المرجع السابق.
(٣) مختصر الصواعق المرسلة: ٢/٥.
(٤) محمد بن الحسين بن موسى، أبو الحسن، الرضي العلوي الحسيني الموسوي، أديب، شاعر مشهور، صاحب الديوان والكتاب الشهير (نهج البلاغة) الذي زعم أنه جمع فيه أقوال الإمام علي رضي الله عنـه، ولد ببغـداد سنة ٣٥٩ هـ. وتـوفي بها سنـة ٤٠٦ هـ، انـظر: تاريـخ بغـداد: ٢٤٦/٣، المنـتظم: ٢٧٩/٧، وفيـات الأعيـان ٤١٤/٤، شرح نهج البـلاغـة، لابن أبي الحـديـد: ٣١/١، روضـات الجنـات: ١٩٠/٦، أعيان الشيعة: ٢١٦/٩، معجم المؤلفين: ٢٦١/٩، الأعلام: ٩٩/٦، الشريـف الرضي حياته وشعره، د. محمد المطرودي، عامة الكتاب. ط النادي الأدبي بالرياض ١٤٠٤ هـ.
(٥) تلخيص البيان في مجازات القرآن، تحقيق محمد عبدالغني حسن: ١١، ط دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٥ م.

الجاحظ يستخدم المجاز بمعنى الشيء المقابل للحقيقة في عدة مواضع في كتابه (الحيوان)[(١)]. بل إن ابن جني[(٢)] يرى أن أكثر اللغة مجاز[(٣)]، وهذا في غاية الفساد.

ومما يبين عدم صحة القول بالمجاز أصل وضع اللغة، فالعرب كما يقول الإمام الشاطبي: «إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها. وهذا الأصل معلوم عند أهل العربية. فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، ولا أيضاً كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لا يعبأ به، إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه... ولهذا أصل في الشريعة صحيح، نبه عليه قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ﴾ إلى آخر الآية [البقرة:١٧٧]. فلو كان فهم اللفظ الإفرادي يتوقف عليه فهم التركيبي لم يكن تكلفاً، بل هو مضطر إليه...

فإذا كان الأمر هكذا فاللازم الاعتناء بفهم معنى الخطاب، لأنه المقصود والمراد، وعليه يبنى الخطاب ابتداءً»[(٤)].

والقول بالمجاز يصح - كما يقول شيخ الإسلام - «لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان، ثم بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال. وهذا إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية، فيدعي أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا

---

(١) الحيوان: ٢٥/٥، ٢٨ - ٣٠، ٣٦ - ٣٨.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، صاحب التصانيف، نشأ في الموصل، ثم رحل إلى بغداد، قرأ العربية على أبي علي الفارسي ولازمه أربعين سنة. له تصانيف كثيرة منها: اللمع، والتصريف، والخصائص، توفي في صفر سنة ٣٩٢ هـ.
تاريخ بغداد: ٣١١/١١، معجم الأدباء: ٨١/١٢، وفيات الأعيان: ٢٤٦/٣، البداية والنهاية: ٣٣١/١١، النجوم الزاهرة: ٢٠٥/٤، روضات الجنات: ١٧٦/٥، أعيان الشيعة: ١٣٨/٨، مقدمة تحقيق (الخصائص): ١/ ٥ - ٧٠.

(٣) الخصائص: ٤٤٧/٢، وانظر: إرشاد الفحول، للشوكاني: ٢٣.

(٤) الموافقات: ٢/ ٨٧، ٨٨.

هذا بكذا، وهذا بكذا، ويجعل هذا عاماً في جميع اللغات. وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قاله قبل أبي هاشم الجبائي...

والمقصود هنا أنه لا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها من المعاني... فالمولود إذا ظهر منه التمييز، سمع أبويه، أو من يربيه ينطق باللفظ، ويشير إلى المعنى، فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، أي: أراد المتكلم به ذلك المعنى، ثم هذا يسمع لفظاً بعد لفظ حتى يعرف لغة القوم الذين نشأ بينهم من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم...»[1].

ومما يدل على فساد القول بالمجاز، قول القائلين به، «أن كل مجاز يجوز نفيه ويكون نافيه صادقاً في نفس الأمر، فتقول لمن قال: رأيت أسداً يرمي، ليس هو بأسد، وإنما هو رجل شجاع، فيلزم على القول بأن في القرآن مجازاً، أن في القرآن ما يجوز نفيه.

ولا شك أنه لا يجوز نفي شيء من القرآن، وهذا اللزوم اليقيني الواقع بين القول بالمجاز في القرآن وبين جواز نفي بعض القرآن قد شوهدت في الخارج صحته، وأنه كان ذريعة إلى نفي كثير من صفات الكمال والجلال الثابتة لله في القرآن العظيم.

وعن طريق القول بالمجاز توصل المعطلون لنفي ذلك، فقالوا: لا يد ولا استواء ولا نزول، ونحو ذلك في كثير من آيات الصفات، لأن هذه الصفات لم تُرد حقائقها، بل هي عندهم مجازات، فاليد مستعملة عندهم في النعمة أو القدرة، والاستواء في الاستيلاء والنزول نزول أمره ونحو ذلك، فنفوا هذه الصفات الثابتة بالوحي عن طريق القول بالمجاز»[2].

---

(١) الإيمان: ٧٤، ٧٥، ٧٦.

(٢) منع جواز المجاز، للشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله: ٨، ٩، وانظر له أيضاً: مذكرة في أصول الفقه: ٥٧، ٥٨.

وأما زعمهم أن حمل النصوص على معانيها الحقيقية يستلزم التجسيم والتشبيه، فلا ريب في بطلانه، إذ أنه من المعلوم لكل مسلم أن «كل ما أخبر به الله يستحيل أن يلزم عليه باطل... ولا يخفى على أحد أن الذي يقول أن الاستواء على العرش يلزمه مشابهة الحوادث، أن إلزامه هذا اعتراض صريح على من أخبر بالاستواء وهو الله عز وجل.

فليعلم مدعي لزوم الباطل لظاهر آيات الصفات أن اعتراضه على ربه، ومن ظن أن ظواهر آيات الصفات دالة على اتصافه تعالى بصفات تشبه صفات الخلق، فهو جاهل مفتر، بل ظاهرها اتصافه بتلك الصفات المنزهة عن مشابهة صفات الحوادث.

ومن أوضح الأدلة على أن آيات الصفات لم يرد بها شيء من المعاني التي يحملها عليها المأولون أنها لو كان يراد بها ذلك لبادر النبي ﷺ إلى بيانه، لأنه لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة إليه كما تقرر في الأصول ولاسيما في العقائد»[1].

ورحم الله الإمام ابن حزم إذ يقول: «كيف يظن به عليه السلام أن يخبر عن ربه خبراً يكلفنا فهمه، وهو بخلاف ما يفهم ويعقل ويشاهد ويحس، ما ينسب هذا إليه ﷺ إلا ملحداً في الدين كائد»[2].

فالقول بالمجاز على اصطلاح هؤلاء في القرآن، أو الحديث، أو اللغة، قول مبتدع محدث لا أصل له لا في اللغة ولا في الشرع. والقوم قالوا به ليتخذوه مطية لتعطيل النصوص عما دلت عليه من المعاني.

والذين يقولون من أهل السنة بجواز وقوع المجاز في القرآن، أو الحديث، أو اللغة - من الأصوليين واللغويين وغيرهم - لم يدركوا حقيقة المسألة، وأصل نشأتها، وبعدها العقدي. وهم في قولهم هذا مخالفون لمنهج أهل السنة والجماعة، موافقون لمنهج المتكلمة من المعتزلة وغيرهم.

---

(١) منع جواز المجاز: ٦١.
(٢) الإحكام في أصول الأحكام: ٤/٥٤٠، ٥٤١.

خامساً: التأويل والتفويض

لما التزمت الماتريدية بالعقل ومبادئه كمصدر أساسي في التلقي، وقرروا أن أحكام العقل ثابتة ويقينية ولا تحتمل الخطأ والتغيير، وأن العقل هو المعيار الذي يجب أن تسوى جميع الأمور عليه، أخضعوا النصوص الشرعية لهذا الأصل ونظروا إليها نظر المعتضد لا نظر المعتمد. فما وافق معقولاتهم من نصوص الكتاب والسنة أقروه على ظاهره وحملوه على حقيقته واحتجوا به، وما عارضها قالوا يجب فيه التفويض أو التأويل بصرف النص عن ظاهره.

فالتأويل والتفويض إذاً هما أصل من الأصول المنهجية التي يقوم عليها منهج الماتريدية في تقرير العقيدة.

وقد صرح الماتريدي بأن النصوص لا تحمل على ظواهرها بل يجب أن تفهم على المعنى الذي يفهمونه ويتصورونه هم من النصوص. قال في (التأويلات): «إن الخطاب قد لا يوجب المراد والفهم على ظاهر المخرج ولكن على مخرج الحكمة والمعنى»[1].

كما أن أبا المعين النسفي قد صرح بهذا في التبصرة والتمهيد.

قال في التبصرة: «إن هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه، وكون الباري تعالى جسماً متبعضاً متجزياً، كانت كلها محتملة لمعان وراء الظاهر، والحجج المعقولة... غير محتملة، والعقول من أسباب المعارف وهي حجة الله تعالى وفي حمل هذه الآيات على

---

(١) التأويلات: ١/ل ٩٧٧، دار الكتب.

ظواهرها. . . إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة، وهي كلها حجج الله تعالى، ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل. . . والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه. . . ، فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالاً ممتنعاً»[1].

وقال في موضع آخر: «إن حمل الآيات على ظواهرها والامتناع عن صرفها إلى ما يحتمله من التأويل يوجب تناقضاً فاحشاً في كتاب الله تعالى. . . فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه أو تفويض المراد إليه، والإيمان بظاهر التنزيل مع صيانة العقيدة عما يوجب شيئاً من أمارات الحدث فيه. . .»[2].

والماتريدية كغيرهم من المتأولة لا يوجد لهم قانون مستقيم في التأويل ولا في التفويض. فالماتريدي يؤول بعض النصوص ويجزم بتأويله إياها ـ أي أنه يقطع بأن تأويله هو المعنى المراد من اللفظ ـ كتأويله لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]، وقوله: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢]، وقوله: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤][3]. كما أنه يؤول كثيراً من النصوص ولا يجزم ولا يقطع بتأويله لها، كما في تأويله لصفة الاستواء والوجه والعينين واليدين ونحوهما من الصفات. ويلجأ إلى التفويض في نصوص أخرى كتفويضة لصفة المجيء[4].

والماتريدية بعد الماتريدي اختلفوا فمنهم من رجح التأويل، ومنهم من رجح التفويض، ومنهم من أجاز الأمرين، ومنهم من أجاز التأويل للحاجة.

فأبو القاسم الحكيم السمرقندي يرى التفويض مطلقاً، فهو يقول بعد

---

(١) تبصرة الأدلة: ل ٧٧، ٧٨، التمهيد: ١٩.
(٢) تبصرة الأدلة: ل ١١٠، ١١١، ١١٣، التمهيد: ١٩.
(٣) التأويلات: ١/٤٩ المطبوع، ١/ل ١٢، ١٣، دار الكتب.
(٤) التأويلات: ١/ل ٦٥٤، ٣/ل ٣٩٦، دار الكتب. وانظر: الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: ٤/١٩٢، أبجد العلوم، لصديق حسن خان: ٢/١٤١.

ذكره لبعض نصوص الصفات الخبرية: «فينبغي له [أي للعبد] أن يعتقد ويؤمن بها ولا يفسرها لأن تفسيرها يدخل في مذهب التعطيل... وإذا رأيت آية المتشابه فدع ذلك إلى الله تعالى ولا تفسره حتى تنجو لأنه ليس فرضاً عليك أن تعرف تفسيره بل الفرض عليك أن تؤمن به»(١).

وذهب أبو المعين النسفي إلى جواز كل من التأويل والتفويض، كما أنه ذكر اختلاف مشايخ الماتريدية في ذلك، وكذا البياضي وغيره.

قال أبو المعين: «اختلف مشايخنا رحمهم الله، منهم من قال في هذه الآيات - [أي آيات الصفات الخبرية] - أنها متشابهة نعتقد فيها أن لا وجه لإجرائها على ظواهرها... ولا نشتغل بتأويلها ونعتقد أن ما أراد الله تعالى بها حق...

ومنهم من اشتغل ببيان احتمال الآيات معاني مختلفة سوى ظاهرها، ويقولون نعلم أن المراد بعض ما يحتمل بها الألفاظ من المعاني التي لا تكون منافية للتوحيد والقدم ولا يقطعون على مراد الله تعالى لانعدام دليل يوجب القطع على المراد وتعيين بعض المعاني...»(٢).

ثم قال: «فلا يجوز أن يفهم مما أضيف من الألفاظ إلى الله تعالى ما يستحيل عليه ويجب صرفه إلى ما لا يستحيل عليه أو تفويض المراد إليه والإيمان بظاهر التنزيل مع صيانه العقيدة عما يوجب شيئاً من إمارات الحدث...»(٣).

وقال في (التمهيد) بعد ذكره لآيات الصفات: «فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها... وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد»(٤).

---

(١) السواد الأعظم: ٢٧، سلام الأحكم: ١٥٣، ١٥٤.
(٢) تبصرة الأدلة: ل ١١٠، ١١١، وانظر: أصول الدين، للبزدوي: ٢٥، ٢٦.
(٣) تبصرة الأدلة: ل ١١٣.
(٤) التمهيد: ١٩، وانظر: إشارات المرام: ١٨٧، ١٨٩، نظم الفرائد: ٢٤.

وذهب الناصري إلى القول بالتفويض ونسب القول به إلى مشايخ الماتريدية بإطلاق وبدون تفصيل.

قال: «من أراد أن يعرف الحق فعليه التمسك بالأدلة الموجبة للعلم قطعاً...، وما اشتبه عليه من متشابهات الكتاب والخبر المتواتر فيؤمن بمراد الله تعالى ومراد رسوله منها وينفي عن الله مشابهة الخلق عملاً بالنص المحكم، وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى:١١]، ويصفه بما وصف نفسه في سورة التوحيد والإخلاص ويعتقد أن الله قديم حكيم لم ينزل كتابه متناقضاً ولا بعث رسوله ﷺ بدين متناقض...»(١).

وقال أيضاً: «والمذهب عند أصحابنا رحمهم الله أن كل ما ثبت بالكتاب والسنة الواضحة ولا يتعلق به العمل فإنه لا يجب الاشتغال بتأويله بل يجب الاعتقاد بثبوته وحقية المراد بذكره وروده»(٢).

ويرى ابن الهمام التأويل فيما دعت الحاجة إليه، وذلك إذا خيف على العوام أن يقع خلل في فهمهم. فهو يقول مثلاً في صفة الاستواء: «أنه تعالى استوى على العرش، مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة، بل بمعنى يليق به هو سبحانه أعلم به، وحاصله وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه. فأما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة إذ لا دليل على إرادته عيناً، فالواجب عيناً ما ذكرنا، وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا باتصال ونحوه من لوازم الجسيمة وأن لا ينفوه، فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء...»(٣).

وأما ابن قطلوبغا فيرى أن التفويض أليق بالعوام، والتأويل أليق بأهل النظر والاستدلال. قال في حاشيته على المسايرة: «فاللائق بالعوام سلوك

---

(١) النور اللامع: ل ٧٠.
(٢) النور اللامع: ل ٩٦.
(٣) المسايرة: ٣٠، ٣٢، ٣٣، وانظر: إشارات المرام: ١٨٩.

طريق التسليم، واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة»[1].

فالماتريدية إذاً ليس لهم قانون مستقيم في التأويل، ولا في التفويض، فأقوالهم فيه مختلفة ومضطربة.

وقبل بيان فساد قولهم بالتأويل والتفويض يجب ملاحظة أن التأويل عندهم ليس في نصوص الصفات التي نفوها فقط، بل إن التأويل يجري عندهم في كل ما عارض أصولهم التي قرروها، حتى في الفروع كما سيأتي الإشارة إليه في عدم احتجاجهم بخبر الواحد في العقائد[2].

والتأويل على اصطلاح الماتريدية وغيرها من الفرق الكلامية، والذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، قول مبتدع محدث لا يعرف عن أحد من الصحابة ولا التابعين ولا أئمة المسلمين، ولا عن أحد من أهل اللغة المتقدمين[3].

والتأويل بهذا الاصطلاح ما هو إلا منهج عقلي ظهر بظهور بدعة نفي الصفات والقدر على يد الجهمية والمعتزلة. فقد ورد عن بعض رؤوس الجهيمة أنه قال: «ليس شيء أنقض لقولنا من القرآن، فأقروا به في الظاهر، ثم صرفوه بالتأويل، ويقال أنه قال: إذا احتجوا عليكم بالحديث فغالطوهم بالتكذيب، وإذا احتجوا بالآيات فغالطوهم بالتأويل»[4].

والذي يغلب على الظن كما أن القول بنفي الصفات انتقل إلى الجهمية والمعتزلة من طريق اليهود والنصارى فكذا القول بالتأويل. إذ أن التأويل بهذا

---

(١) المسايرة: ٣٣.
(٢) انظر: ص ١٧٦.
(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/١٤، ١٥، ٢٠٥، ٢٠٦، الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الجليند: ٢٧ ـ ٥٠، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، د. السيد أحمد عبدالغفار: ١٥ ـ ٣٣.
(٤) الدرء: ٥/٢١٧، ٢١٨، الصواعق المرسلة: ٤/١٤٣٣.

الاصطلاح كان معروفاً عند اليهود والنصارى قبل ظهوره على يد الجهمية والمعتزلة. ففي اليهودية ارتبط التأويل باسم (فايلو الإسكندراني)[1] الذي كان ينفي الصفات الخبرية التي وردت في التوراة، ويؤكد على وجوب تفسيرها تفسيراً مجازياً وفق قوانين التأويل المجازي التي حددها هو بنفسه.

وسار على نهج (فايلو) عدد من لاهوتي اليهود في العصور الإسلامية، منهم: سعدايا الفيومي[2]، وموسى بن ميمون[3] الذي أكد في كتابه (دلالة

---

(١) Philo Judaeus أول فيلسوف يهودي جمع بين الفلسفة واللاهوت، لا يعرف شيء عن حياته سوى أنه من مواليد الإسكندرية، وبها عاش وتعلم ودراسته يونانية كلها، وكان وثيق الصلة بالفلسفة اليونانية وخصوصاً بفلسفة أفلاطون، وقد شرح التوراة شرحاً فلسفياً رمزياً على غرار شرح الفيثاغوريين والأفلاطونيين والرواقيين لقصص الميثولوجيا. ولد فايلو تقريباً عام (٢٠ ق. م) وتوفي نحو (٤٠ م).
انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي: ٢/٢١٩ ـ ٢٢٨، الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، عبدالمنعم الحفني: ١٦٠ ـ ١٦٢، الموسوعة الفلسفية، الحفني: ٣٥٦،
Encyclopaedia Britannica: Vol: 14,P: 245 - 247.

(٢) سعدايا بن يوسف الفيومي (٢٦٩ ـ ٣٣١ هـ) (٨٨٢ ـ ٩٤٢ م). فيلسوف يهودي مصري، ولد بالفيوم من أعمال الصعيد، وتوفي في بغداد، ويعده اليهود أول فلاسفتهم الربانيين، وكتابه الرئيسي (الأمانات والاعتقادات) ألفه بالعربية، ويحاول فيه الجمع بين العقل والنقل بتأويل النقل حتى يتفق مع العقل.
انظر: الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية: ١٢٥، الموسوعة الفلسفية، الحفني: ٢٣، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، عبدالرازق قنديل: ١٧٧ ـ ١٨٠.
Encyclopaedia Britannica. Vol: 16,P: 111 - 112.

(٣) موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق، أبو عمران القرطبي، طبيب فيلسوف يهودي، ولد في قرطبة عام ٥٢٩ وتعلم بها، ورحل إلى مصر سنة ٥٦٧ هـ وأقام في القاهرة وكان فيها رئيساً روحياً لليهود، ومات بها سنة ٦٠١ هـ. له تصانيف كثيرة من أشهرها (دلالة الحائرين).
عيون الأنباء: ٥٨٢، ٥٨٣، الأعلام: ٧/٣٢٩، ٣٣٠، موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، إسرائيل ولفنسون، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة، ١٩٣٦ م، (عامة الكتاب) الحفلة الرسمية لإحياء الذكرى المئوية الثامنة لمولد موسى بن ميمون، جمعية المباحث التاريخية الإسرائيلية المصرية، القاهرة، ١٩٣٦ م، (عامة الكتاب).
(دلالة الحائرين) تحقيق د. حسين آتاي: (XXIII - XXXVI) ط مكتبة الثقافة =

الحائرين) أن السبب الرئيسي الذي أدى إلى ظهور التشبيه هو التمسك بظاهر الصفات الخبرية التي وردت في التوراة وتفسيرها بالحقيقة دون المجاز[1].

وفي النصرانية ظهر القول بالتأويل المجازي على يد (كليمانت الإسكندري)[2] و(أوريجين)[3]، والقديس (أوغسطين)[4]، واشتهر به أيضاً

= الدينية، مصر، الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: ٢٤٦ - ٢٥٩، موسوعة الفلسفة، بدوي: ٢/٤٩٧ - ٥٠٠.
مقدمة الكوثري لكتاب (المقدمات الخمس والعشرون... من دلالة الحائرين): ٣ - ٢٣، من عبر التاريخ، للكوثري: ١٥ - ١٧، وانظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في ابن ميمون في: الدرء: ١/١٣١، ٧/٩٤، منهاج السنة: ٣/٢٨٧.

(١) دلالة الحائرين: ١٢٣، وانظر: ٨١ - ٨٧، ١٠٧، ١٠٨.

(٢) كليمانت الإسكندري: من علماء مدرسة الإسكندرية الدينية النصرانية، ولد في أثينا سنة ١٥٠ م تقريباً، ثم انتقل إلى الإسكندرية واستقر بها، وتلقى الفلسفة على أساتذة النصرانية بها، ومات سنة ٢١٣ م، في فلسطين، وله ثلاث مؤلفات هي: (الموعظة)، (الكشكول)، (المؤدب). وقد تأثر كثيراً بالمدرسة الأفلاطونية، فهو يعتبر أفلاطون ملهماً، وكثيراً ما يتحدث عن أفلاطون الذي تتفق آراؤه مع تعاليم التوراة طبقاً لوجهة نظر فايلو اليهودي.
انظر: الموسوعة الفلسفية، الحفني: ٣٧١.
Encyclopaedia Britannica. Vol: 4, P: 710 - 712.

(٣) أوريجين: أكبر فلاسفة الآباء المسيحيين السابقين على أوغسطين، ومن علماء مدرسة الإسكندرية، ولد في نحو ١٨٥ م، وتعلم على كليمانت الإسكندري، وأمونيوس، ومات في نحو ٢٥٣ م. ومن أهم مؤلفاته كتاب (المبادىء)، وقد تأثر بالأفلاطونية والرواقية، ويغلب عليه الجانب الفلسفي أكثر من اللاهوتي.
انظر: الموسوعة الفلسفية، الحفني: ٧٥.
Encyclopaedia Britannica: Vol: 13,P: 734 - 736.

(٤) أوغسطين: لاهوتي وفيلسوف نصراني، وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية، ولد في تاغشت في شرقي الجزائر الآن سنة ٣٥٤ م، وتوفي في هبون (اليوم اسمها: بونة في غربي تونس) سنة ٤٣٠ م. وقد تأثر بالأفلاطونية المحدثة. فلذا جاءت أفكاره عبارة عن مزيج بين العقائد النصرانية وأفكار الأفلاطونية المحدثة.
انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي: ١/٢٤٧ - ٢٥٢، الموسوعة الفلسفية المختصرة: ٧٤ - ٧٦، ٥٧، الموسوعة الفلسفية، الحفني: ٧٥ - ٧٧.
Encyclopaedia Britannica: Vol: 2.P: 364 - 368.

(يوحنا الدمشقي)[1] الذي يعتبر من أكبر آباء الكنيسة الشرقية، وقد كان له دور كبير في ظهور الجدل العقلي بين المسلمين، بل يعده كثير من الباحثين المسؤول الأول عن ظهور الجدل العقلي في البيئة الإسلامية[2].

ولقد كان التأويل أصل كل بدعة ظهرت بين المسلمين، كما قال الإمام ابن القيم رحمه الله في نونيته:

هـذا وأصـل بليـة الإسـلام من	تـأويـل ذي التحـريف والبـطلان
وهـو الذي قـد فرق السبعـين بل	زادت ثـلاثـاً قـول ذي الـبرهـان

إلى أن قال رحمه الله:

وجميـع مـا في الكـون من بـدع	وأحـداث تخـالف مـوجب القـرآن
فـأساسهـا التأويـل ذو البـطلان لا	تـأويـل أهـل العلم والإيمـان[3]

فجميع ما أحدث في الإسلام من بدع فرقت الأمة شذر مذر أصله وسببه هو التأويل الباطل الـذي هو في الحقيقة تحريف وتعطيل لنصـوص الكتاب والسنة.

وقول الماتريدية ـ وغيرهم من المتكلمين ـ بالتأويل ظاهر الفسـاد لكل عاقل. ومما يدل على فساده تناقضهم فيه والقول المتناقض بطبيعة الحال قول فاسد. لذا كان الطبيب ابن النفيس[4] يقول: «ليس إلا مذهبان: مـذهب أهـل الحديث أو مـذهب الفلاسفـة، فأمـا هؤلاء المتكلمون فقـولهم ظاهـر

---

(١) يوحنا الدمشقي: أفلاطوني محدث نصراني (نحو ٦٧٤ ـ ٧٤٩ م)، التزم الأناجيل في شروحه، لكنه كان يلجأ فيما سوى ذلك إلى الفلسفة اليونانية، ويعد آخر الفلاسفة الآباء المسيحيين الإغريق. وكان يعمل كاتباً عند الأمويين في الشام حتى اعتزل سنة ١١٣ هـ في دير يصنف الكتب. انظر: الموسوعة الفلسفية، الحفني: ٥٣٧، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، حسام الدين الآلوسي: ٩٤، ٩٥.

(٢) انظر: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، عرفان عبدالحميد، ٢١٦، ٢١٧، ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، الجلنيد: ٢٠٢ ـ ٢٠٦.

(٣) النونية: شرح هراس: ١/٢٩٣ ـ ٣٠٣، ط مكتبة ابن تيمية.

(٤) علي بن أبي الحزم القرشي، علاء الدين الملقب بابن النفيس. أعلم أهل عصره بالطب. أصله من بلدة قرش ـ بفتح القاف وسكون الراء، في ماوراء النهر ـ ومولده =

التناقض والاختلاف[1]. . . وهو بهذا «يعني أن أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به الرسول، وأولئك جعلوا الجميع تخييلاً وتوهيماً. ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة»[2].

لهذا لم يكن لهم قانون مستقيم في التأويل، فلا يستطيعون أن يفرقوا بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه. فهم - كما يقول شيخ الإسلام ابن تيمية -: «يوجبون التأويل في بعض السمعيات دون بعض، وليس في المنتسبين إلى القبلة، بل ولا في غيرهم، من يمكنه تأويل جميع السمعيات.

وإذا كان كذلك قيل لهم: ما الفرق بين ما جوزتم تأويله، فصرفتموه عن مفهومه الظاهر ومعناه البين وبين ما أقررتموه؟

فهم بين أمرين: إما أن يقولوا ما يقوله جمهورهم: إن ما عارضه عقلي قاطع تأولناه، وما لم يعارضه عقلي قاطع أقررناه.

فيقال لهم: فحينئذ لا يمكنكم نفي التأويل عن شيء، فإنه لا يمكنكم نفي جميع المعارضات العقلية. . .

وأيضاً فعدم المعارض العقلي القاطع لا يوجب الجزم بمدلول الدليل السمعي، فإنه على قولكم: إذا جوزتم على الشارع أن يقول قولاً له معنى مفهوم، وهو لا يريد ذلك، لأن في العقليات الدقيقة التي لا تخطر ببال أكثر الناس، أو لا تخطر للخلق في قرون كثيرة ما يخالف ذلك. جاز أن يريد

= في دمشق، ووفاته بمصر عام ٦٨٧ هـ، له كتب كثيرة منها: (الموجز) في الطب، و(فاضل بن ناطق) على نمط (حي بن يقظان) لابن الطفيل.

انظر: البداية والنهاية: ٣١٣/١٣، طبقات الشافعية الكبرى: ٣٠٥/٨، ٣٠٦، حسن المحاضرة: ٥٤٢/١، روضات الجنات: ٢٩٠/٥ - ٢٩٣، النجوم الزاهرة: ٣٧٧/٧، الأعلام: ٢٧٠/٤، ٢٧١.

(١) درء تعارض العقل والنقل: ٢٠٣/١.

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

بكلامه ما يخالف مقتضاه بدون ذلك، لجواز أن يظهر في الآخرة ما يخالف ذلك، أو لكون ذلك ليس معلوماً بدليل عقلي ونحو ذلك فإنه إذا جاز أن يكون تصديق الناس له فيما أخبر به موقوفاً على مثل ذلك الشرط، جاز أن يكون موقوفاً على أمثاله من الشروط، إذ الجميع يشترك في أن الوقف على مثل هذا الشرط، يوجب أن لا يستدل بشيء من أخباره على العلم بما أخبر به.

وإن قالوا بتأويل كل شيء، إلا ما علم بالاضطرار أنه أراده، كان ذلك أبلغ، فإنه ما من نص وارد، إلا ويكون الدافع له أن يقول: ما يعلم بالاضطرار أنه أراد هذا.

فإن كان للمثبت أن يقول: أنا أعلم بالاضطرار أنه أراده. كان لمن أثبت ما ينازعه فيه هذا المثبت أن يقول أيضاً مثل ذلك...

فإنك إذا تأملت كلامهم لم تجد لهم قانوناً فيما يتأول وما لا يتأول، بل لازم قولهم إمكان تأويل الجميع... فعلم أن قولهم باطل...»[1].

«فهؤلاء مع تناقضهم لا يجعلون الرسول نفسه نصب في خطابه دليلاً يفرق به بين الحق والباطل والهدى والضلال، بل يجعلون الفارق هو ما يختلف باختلاف الناس من أذواقهم وعقولهم.

ومعلوم أن هذا نسبة للرسول إلى التلبيس وعدم البيان، بل إلى كتمان الحق وإضلال الخلق، بل إلى التكلم بكلام لا يعرف حقه من باطله، ولهذا كان حقيقة أمرهم الإعراض عن الكتاب والرسول.

فلا يستفيدون من كتاب الله وسنة رسوله شيئاً من معرفة صفات الله تعالى، بل الرسول معزول عندهم عن الإخبار بصفات الله نفياً وإثباتاً، وإنما ولايته عندهم في العمليات...»[2].

---

(١) المرجع السابق: ٥/٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥.

(٢) المرجع السابق: ٥/٢٤٠، ٢٤١.

ويقال لهم: إن الأصل في اللفظ حمله على الحقيقة. وحمله على غير حقيقته وظاهره يكون إخراجاً له عن أصله. وهذا حتى يكون صحيحاً مقبولاً لا بد لمدعيه أن يأتي بأربعة أمور ـ ليس له قدرة على واحد منها ـ وهي:

الأول: «بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي تأوله في ذلك التركيب الذي وقع فيه وإلا كان كاذباً على اللغة منشئاً وضعاً من عنده فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة. وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص»[1].

الثاني: أن «يبين تعيين ذلك المعنى. . .، فإنه إذا أخرج عن حقيقته قد يكون له معان. فتعيين ذلك المعنى يحتاج إلى دليل»[2].

الثالث: «إقامة الدليل الصارف للفظ عن حقيقته وظاهره. فإن دليل المدعي للحقيقة والظاهر قائم فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه»[3].

الرابع: «الجواب عن المعارض فإن مدعي الحقيقة قد أقام الدليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة.

أما السمعي فلا يمكنك المكابرة أنه معه.

وأما العقلي فمن وجهين عام وخاص. فالعام: الدليل الدال على كمال علم المتكلم، وكمال بيانه، وكمال نصحه، والدليل العقلي على ذلك أقوى من الشبه الخيالية التي يستدل بها النفاة بكثير. فإن جاز مخالفة هذا الدليل القاطع فمخالفة تلك الشبه الخيالية أولى بالجواز، وإن لم تجز مخالفة تلك الشبه فامتناع مخالفة الدليل القاطع أولى.

---

(١) الصواعق المرسلة: ١/٢٨٩، مختصر الصواعق: ١/٤٣، ٤٤، النونية بشرح هراس: ١/٣٠٧.

(٢) الصواعق: ١/٢٩٢، المختصر: ١/٤٥، النونية: ١/٣٠٧.

(٣) الصواعق: ١/٢٩٢، المختصر: ١/٤٦، النونية: ١/٣٠٧، ٣٠٨.

وأما الخاص: فإن كل صفة وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله ﷺ فهي صفة كمال قطعاً فلا يجوز تعطيل صفات كماله وتأويلها بما يبطل حقائقها. فالدليل العقلي الذي دل على ثبوت الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر، دل نظيره على ثبوت الحكمة والرحمة والرضا والغضب والفرح والضحك، والذي دل على أنه فاعل بمشيئته واختياره، دل على قيام أفعاله به وذلك عين الكمال المقدس. وكل صفة دل عليها القرآن والسنة فهي صفة كمال، والعقل جازم بإثبات صفات الكمال للرب سبحانه ويمتنع أن يصف نفسه أو يصفه رسوله بصفة توهم نقصاً. وهذا الدليل أيضاً أقوى من كل شبهة للنفاة»[1].

ثم يقال لهم: إن القول بالتأويل على اصطلاحكم شر من التشبيه والتعطيل، فإن التأويل «يتضمن التشبيه والتعطيل والتلاعب بالنصوص وإساءة الظن بها، فإن المعطل والمؤول قد اشتركا في نفي حقائق الأسماء والصفات. وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص وانتهاكه لحرمتها وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والإضلال فجمعوا بين أربعة محاذير: اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله المحال الباطل ففهموا **التشبيه أولاً** ثم انتقلوا إلى **المحذور الثاني**: وهو التعطيل فعطلوا حقائقها بناءً منهم على ذلك الفهم الذي [لا][2] يليق [بها][3] ولا يليق بالرب جل جلاله.

المحذور الثالث: نسبة المتكلم الكامل العلم الكامل البيان التام النصح إلى ضد البيان والهدى والإرشاد... ولا ريب عند كل عاقل أن ذلك يتضمن أنهم كانوا أعلم منه، أو أفصح، أو أنصح للناس.

المحذور الرابع: تلاعبهم بالنصوص وانتهاك حرماتها فلو [رأيتها][4] وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها المثلات وتلاعبت بها أمواج

---

(١) الصواعق: ١/٢٩٣، المختصر: ١/٤٦، ٤٧، النونية: ١/٣٠٨، ٣١٣.
(٢) غير موجودة في الأصل (الصواعق) والتصحيح من (المختصر).
(٣) في (الصواعق) و(المختصر) [بهم] وهو خطأ، ولعل الصواب ما أثبته.
(٤) في (الصواعق) [رأيناهم] والتصحيح من (المختصر).

التأويلات. . . ، ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يزيد، فبذل كل واحد في ثمنها من التأويلات ما يريد، فلو شاهدتها بينهم وقد. . . قعد النفاة على صراطها المستقيم بالدفع في صدورها والأعجاز، وقالوا لا طريق لك علينا وإن كان لا بد فعلى سبيل المجاز، فنحن أهل المعقولات وأصحاب البراهين وأنت أدلة لفظية وظواهر سمعية لا تفيد العلم ولا اليقين. فلا إله إلا الله والله أكبر كم هدمت بهذه المعاول من معاقل الإيمان وثلمت بها حصون حقائق السنة والقرآن. . . ؟! [1].

ويلزم القائلين بالتأويل لوازم باطلة لا يرضى بواحد منها من في قلبه مثقال ذرة من إيمان، «منها أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه ﷺ من هذه الألفاظ ما يضلهم ظاهره ويوقعهم في التشبيه والتمثيل. ومنها أن يكون قد [ترك][2] بيان الحق والصواب ولم يفصح به، بل رمز إليه رمزاً وألغزه ألغازاً لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهيد. ومنها أن يكون قد كلف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك. ومنها أن يكون دائماً متكلماً في هذا الباب بما ظاهره خلاف الحق بأنواع متنوعة من الخطاب، تارة بأنه استوى على عرشه، وتارة بأنه فوق عباده، وتارة بأنه العلي الأعلى وتارة بأن الملائكة تعرج إليه. . . إلى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك، ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة يوافق ما يقوله النفاة، ولا يقول في مقام واحد فقط ما هو الصواب فيه لا نصاً [ظاهراً ولا تنبيهاً][3]. ومنها أن يكون أفضل الأمة وخير القرون فقد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا الشأن العظيم، الذي هو من أهم أصول الإيمان، وذلك إما جهل ينافي العلم، وإما كتمان ينافي البيان. . . ومنها أن ترك الناس من إنزال هذه

---

(١) الصواعق: ١/٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، المختصر: ١/٤٨، ٤٩، ٥٠.

(٢) في (الصواعق) [نزل] والتصحيح من (المختصر).

(٣) في (الصواعق): [ولا ظاهراً ولا يبينوه]، وفي (المختصر): [ولا ظاهراً ولا بينه] ولعل الصواب ما أثبته.

النصوص كان أنفع لهم وأقرب إلى الصواب، فإنهم ما استفادوا بنزولها غير التعرض للضلال ولم يستفيدوا منها يقيناً ولا علماً بما يجب لله ويمتنع عليه، إذ ذاك إنما[1] يستفاد من عقول الرجال وآرائها»[2].

فهل يشك أحد بعد هذا في فساد التأويل وبطلانه؟!

وأما القول بالتفويض فهو في الحقيقة من شر أقوال أهل البدع، وذلك لمناقضته ومعارضته نصوص التدبر للقرآن واستلزامه تجهيل الأنبياء والمرسلين برب العالمين. فمن المعلوم لكل مسلم «أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن، وحضنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟!

وأيضاً فالخطاب الذي أريد به هدانا والبيان لنا، وإخراجنا من الظلمات إلى النور، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهره باطل وكفر، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهره ولا باطنه، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك، فعلى التقديرين لم نخاطب بما بين فيه الحق، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر.

وحقيقة قول هؤلاء في المخاطب لنا: أنه لم يبين الحق، ولا أوضحه مع أمره لنا أن نعتقده، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كشفه، بل دل ظاهره على الكفر والباطل، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئاً، أو أن نفهم منه ما لا دليل عليه فيه. وهذا كله مما يعلم بالاضطرار تنزيه الله ورسوله عنه، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد»[3].

«فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص، ولا الملائكة ولا السابقون الأولون، وحينئذ فيكون

---

(١) في (الصواعق)، (وإنما) والتصحيح من (المختصر).
(٢) الصواعق: ١/٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، المختصر: ١/٥٠ ـ ٥٣.
(٣) درء تعارض العقل والنقل: ١/٢٠٢.

ما وصف الله به نفسه في القرآن، أو كثير مما وصف الله به نفسه، لا يعلم الأنبياء معناه، بل يقولون كلاماً لا يعقلون معناه...

ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء، إذ كان الله أنزل القرآن، وأخبر أنه جعله هدى وبياناً للناس، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين، وأن يبين للناس ما نزل إليهم، وأمر بتدبر القرآن وعقله، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر به الرب عن صفاته... لا يعلم أحد معناه، فلا يعقل ولا يتدبر ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل إليهم، ولا بلغ البلاغ المبين.

وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع: الحق في نفس الأمر ما عملته برأيي وعقلي، وليس في النصوص ما يناقض ذلك، لأن تلك النصوص مشكلة متشابهة لا يعلم أحد معناها، ومالا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به...»[1].

فتبين بهذا أن القول بالتفويض في غاية البطلان والفساد بل هو من شر أقوال أهل البدع، كما أن التأويل كذلك.

---

(١) المرجع السابق: ١/٢٠٤، ٢٠٥.

سادساً: قولهم بعدم حجية أحاديث الآحاد في العقائد

من الأصول المنهجية لدى الماتريدية في تقرير العقيدة عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في باب العقائد، فلا يحتجون إلا بالقرآن أو المتواتر من الأحاديث، ولا يثبتون العقيدة بالقرآن أو الحديث إلا إذا كان النص قطعي الدلالة، ومعنى قطعي الدلالة عندهم: أنه لا يحتمل التأويل. أي أنها مقبولة عقلاً خالية من التعارض مع العقل[1].

وقالوا بأن أحاديث الآحاد تفيد الظن ولا تفيد العلم اليقيني، وذلك لعروض الشبهة في كونها خبر الرسول، لعدم الأمن من وضع الأحاديث على النبي ﷺ[2].

وقالوا يؤخذ بها في الأحكام الشرعية، وذلك حيطة في الأمر وأخذاً بالحزم، وأن المتواتر لا يوجد في كل حادثة، فلو رد خبر الواحد تعطلت الأحكام[3].

وقد نص على عدم الاحتجاج بأحاديث الآحاد في العقائد الماتريدي في كتاب (التوحيد)، وفي (التأويلات)، وذكر أن خبر الآحاد لا يوجب العلم لأنه لا يبلغ مرتبة الخبر المتواتر في إيجاب العلم والشهادة، ولكنه يجب العمل

---

(١) انظر: شرح العقائد النسفية: ٣٤، المسامرة شروح المسايرة: ٣١، ٣٢.
(٢) النور اللامع: ل ٩٩، ١٠٠، الحواشي البهية: ١/ ٥٩.
(٣) شرح المنار (لأبي البركات النسفي) وحواشيه: ٦٢٠، فتح الغفار شرح المنار: ٢/ ٧٩.

به، واستدل على وجوب العمل بخبر الآحاد، بأمر الله لمن يصلح للتفقه في الدين بالتخلف عن الجهاد لينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم[1].

ونص على ذلك أيضاً الناصري في (النور اللامع) حيث قال: «خبر الآحاد يوجب العمل ولا يوجب العلم...»[2] وقال في موضع آخر: «ولا تبنى العقائد على أخبار الآحاد لأنها لا توجب العلم يقيناً...»[3].

ونص على ذلك أيضاً أبو البركات النسفي[4] في (المنار)[5]، وابن الهمام في (التحرير)[6]، وابن عبدالشكور[7] في (مسلم الثبوت)[8]، وملا علي القاري في (شرح شرح نخبة الفكر)[9] وغيرهم.

والماتريدية في الحقيقة لا يحتجون بأحاديث الآحاد الصحيحة في الأحكام الشرعية العملية مطلقاً، بل حتى يكون الحديث مقبولاً لديهم يجب أن يكون موافقاً لقواعدهم وأصولهم التي قرروها، وقد صرح بهذا غير واحد منهم.

---

(١) التوحيد: ٨، ٩، التأويلات: ٢/ل ٣٥١.

(٢) النور اللامع: ل ١٤.

(٣) المرجع السابق: ل ٩٩، ١٠٠، وانظر: ٧٠ وما بعدها.

(٤) عبدالله بن أحمد بن محمود، حافظ الدين، أبو البركات النسفي، صاحب التفسير المشهور بتفسير النسفي، وله تصانيف كثيرة في الأصول والفقه، توفي سنة ٧٠١ هـ، وقيل ٧١٠ هـ. انظر: الجواهر المضية: ٢/٢٩٤، الدرر البهية: ١٠١، النافع الكبير: ١٠٣، أبجد العلوم: ٣/١١٩.

(٥) شرح المنار وحواشيه: ٦٢٠، فتح الغفار: ٢/٧٩.

(٦) التحرير: ٣٣٤، تيسير التحرير: ٣/٨٢ وما بعدها.

(٧) محب الله بن عبدالله الشكور البهاري، الهندي الحنفي. فقيه أصولي منطقي، ولد بكره، وولي قضاء لكهنؤ، ثم قضاء حيدرآباد الدكن، لقب بفاضل خان، توفي سنة ١١١٩ هـ. انظر: أبجد العلوم: ١/٢٣٩، الأعلام: ٥/٢٨٣، معجم المؤلفين: ٨/١٧٩، ومستدركه: ٥٧٧.

(٨) فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، بحاشية المستصفى للغزالي: ٢/١٢٠، ١٢١، ١٣٦.

(٩) شرح شرح نخبة الفكر: ٣٧ - ٣٩، ط ١، إسطنبول ١٣٢٧ هـ.

قال أبو زيد الدبوسي[1] في (تأسيس النظر): «الأصل عند أصحابنا أن خبر الآحاد متى ورد مخالفاً لنفس الأصول مثل ما روى عن النبي عليه الصلاة والسلام: أنه أوجب الوضوء من مس الذكر، لم يقبل أصحابنا هذا الخبر لأنه ورد مخالفاً للأصول. . .»[2].

وقال أبو الحسن الكرخي[3] في رسالته في بيان أصول الحنفية ـ والتي ذكر أمثلتها وشواهدها عمر النسفي صاحب العقائد ـ: «الأصل أنه يفرق بين العلم إذا ثبت ظاهراً، وبينه إذا ثبت يقيناً».

قال عمر النسفي معلقاً على هذا الأصل: «من مسائله أن ما علم يقيناً يجب العمل به واعتقاده وما ثبت ظاهراً وجب العمل به ولم يجب اعتقاده. . .»[4].

وقال أبو الحسن الكرخي: «إن كل خبر يجيء بخلاف قول أصحابنا فإنه يحمل على النسخ أو على أنه معارض بمثله ثم صار إلى دليل آخر أو

---

(١) عبيدالله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي، الحنفي فقيه أصولي. من كبار فقهاء الحنفية، قيل أنه أول من وضع علم الخلاف وأبرزه، والدبوسي نسبة إلى دبوسة بلدة بين بخارى وسمرقند، وله عدة مصنفات منها: (تأسيس النظر)، و(تقويم الأدلة)، و(الأمد الأقصى). توفي ببخارى سنة ٤٣٠ هـ.
انظر: الجواهر المضية: ٢/٤٩٩، ٥٠٠، ٤/٤٨، سير أعلام النبلاء: ١٧/٥٢١، تاج التراجم: ٣٦، الفوائد البهية: ١٠٩، أبجد العلوم: ٣/١٠٩، معجم المؤلفين: ٦/٩٦.

(٢) تأسيس النظر: ١٥٦.

(٣) عبيدالله بن الحسين بن دلال، أبو الحسن البغدادي الكرخي الفقيه، الزاهد مفتي العراق، شيخ الحنفية، انتهت إليه رئاسة المذهب، ومن كبار تلامذته أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي، توفي سنة ٣٤٠ هـ.
انظر: تاريخ بغداد: ١٠/٣٥٣، سير أعلام النبلاء: ١٥/٤٢٦، البداية والنهاية: ١١/٢٢٤، الجواهر المضية: ٢/٤٩٣، تاج التراجم: ٣٩، الفوائد البهية: ١٠٨، النافع الكبير: ١٢٩.

(٤) الأصول، لأبي الحسن الكرخي، ملحقة بتأسيس النظر، تحقيق مصطفى القباني الدمشقي: ١٦٦.

ترجيح فيه بما يحتج به أصحابنا من وجوه الترجيح أو يحمل على التوفيق، وإنما يفعل ذلك على حسب قيام الدليل، فإن قامت دلالة النسخ يحمل عليه، وإن قامت الدلالة على غيره صرنا إليه».

ثم قال: «الأصل أن الحديث إذا ورد عن الصحابي مخالفاً لقول أصحابنا فإن كان لا يصح في الأصل كفينا مؤنة جوابه وإن كان صحيحاً في مورده فقد سبق ذكر أقسامه، إلا أن أحسن الوجوه وأبعدها عن الشبه أنه إذا ورد الحديث الصحابي في غير موضع الإجماع أن يحمل على التأويل أو المعارضة بينه وبين صحابي مثله»(١).

وقول الماتريدية - ومن وافقهم - بعدم حجية أحاديث الآحاد في العقائد، قول لا أصل له، بل هو مبتدع محدث. فتقسيم ما ورد عن النبي ﷺ إلى متواتر وآحاد تقسيم لم يكن معروف في عصر الصحابة والتابعين. كما أن القول بأن خبر الواحد لا يفيد العلم قول ابتدعته القدرية والمعتزلة، وكان قصدهم منه رد الأحاديث ورفضها لأنها حجة عليهم(٢). فإن أشهر من عرف عنه اشتراط العدد في صحة الحديث هو: إبراهيم بن إسماعيل بن علية، (ت ٢١٨ هـ)، وهو - كما قال الذهبي -: «جهمي هالك كان يناظر في خلق القرآن»(٣).

وقد نص الإمام الشافعي رحمه الله على إجماع المسلمين على حجية خبر

---

(١) المرجع السابق: ١٦٩ - ١٧١.

(٢) انظر: صون المنطق: ١٦١.

(٣) ميزان الاعتدال: ١/٢٠، وقال فيه الإمام الشافعي: «هو ضال...».
وقال فيه العجلي: «جهمي خبيث ملعون». وقد ناظره الإمام الشافعي في خبر الواحد. فقال له: ألست تزعم أن الحجة: الإجماع؟
فقال ابن علية: نعم.
فقال الشافعي: خبرني عن خبر الواحد العدل، بإجماع دفعته أم بغير إجماع؟ فانقطع ابن علية ولم يجب. انظر: مناقب الشافعي، للبيهقي، تحقيق السيد صقر: ١/٢١١، ٢١٢، ٤٠٩، ٤٥٧، ٢/٢١٠، تبيين كذب المفتري، لابن عساكر: ٣٤٠، ٣٤١، لسان الميزان: ١/٣٤، ٣٥.

الواحد في (الرسالة) حيث قال: «ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة: أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد، والانتهاء إليه، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبته: جاز لي»[1].

وقال بعد أن نص على حجية خبر الواحد: «ولم يزل سبيل سلفنا والقرون بعدهم إلى من شاهدنا: هذه السبيل»[2].

والقول بحجية خبر الواحد في العقائد والأحكام هو مذهب الإمام مالك رحمه الله، كما ذكره عنه محمد بن أحمد[3] المعروف بابن خويزمنداد[4]. وهو أيضاً قول الإمام أحمد رحمه الله، فقد قال المروذي[5] رحمه الله: «قلت لأبي عبدالله: ههنا اثنان يقولان إن الخبر يوجب عملاً ولا يوجب علماً، فعابه وقال: لا أدري ما هذا...»[6].

ولا يعرف عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال بعدم إفادة خبر الواحد العلم، أو أنه فرق في قبوله بين العقائد والأعمال. بل الذي ورد عنه قبول الأحاديث بدون تفريق. فقد روى عنه أنه قال: «إذا جاء الحديث عن النبي ﷺ لم نحد عنه إلى غيره وأخذنا به»[7]. وهذا هو مذهب أصحاب أبي

---

(١) الرسالة، تحقيق أحمد شاكر: ٤٥٧.
(٢) المرجع السابق: ٤٥٣.
(٣) محمد بن أحمد بن عبدالله، أبو بكر، ابن خويزمنداد، المالكي، العراقي، فقيه، أصولي، من كبار المالكية. له كتاب كبير في الخلاف، وكتاب في أصول الفقه، وفي أحكام القرآن، توفي تقريباً سنة ٣٩٠ هـ. انظر: ترتيب المدارك، ط المغربية: ٧٧/٧، ٧٨، الديباج المذهب: ٢٢٩/٢، ٢٣٠، معجم المؤلفين: ٢٨٠/٨.
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم: ١٣٢/١، مختصر الصواعق المرسلة، لابن القيم: ٣٦٣/٢.
(٥) أحمد بن محمد بن الحجاج المروذي، أبو بكر الإمام القدوة شيخ الإسلام، صاحب الإمام أحمد. ولد في حدود المئتين، وتوفي سنة ٢٧٥ هـ. انظر: تاريخ بغداد: ٤٢٣/٤، طبقات الحنابلة: ٥٦/١، سير أعلام النبلاء: ١٧٣/١٣.
(٦) مختصر الصواعق: ٣٦٣/٢، إرشاد الفحول، للشوكاني: ٤٨.
(٧) مناقب أبي حنيفة، للموفق بن أحمد المكي: ٧١، ط دار الكتاب العربي.

حنيفة كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره[1]. وهو أيضاً مذهب السلف وجمهور المحدثين والأصوليين كما نص على هذا غير واحد من العلماء[2].

وقول الماتريدية ومن شاكلهم بأن أحاديث الآحاد لا تفيد العلم لاحتمال الكذب والخطأ، والشبهة في كونها خبر الرسول، مرده إلى جهلهم بعلم الحديث وأهله. فإنه كما يرجع في معرفة الفقه للفقهاء وفي معرفة اللغة لأهل اللغة، وكذا في كل صنعة وفن، فإنه ينبغي الرجوع في معرفة الحديث لأهل الحديث الذين أفنوا أعمارهم وأموالهم في حفظ الحديث وصيانته ودراسته وتدريسه.

قال أبو الحسن العامري الفيلسوف[3]: «وليس يشك أن أصحاب الحديث هم المعنيون بمعرفة التواريخ العائدة بالمنافع والمضار، وهم العارفون لرجال السلف بأنسابهم وأماكنهم، ومقادير أعمارهم، ومن اختلف إليهم، وأخذ العلم عنهم. بل هم المتحققون لما يصح من الأحاديث الدينية وما يسقم، ويقوى منها ويضعف. بل هم المتجشمون للحل والترحال في أقاصي

---

(١) الفتاوى: ١٨/ ١٧، ٤١.

(٢) الإحكام، لابن حزم: ١/ ١٣٢، الفتاوى، لابن تيمية: ١٨/ ٤١، مختصر الصواعق: ٢/ ٣٦٢، ٣٦٣، الباعث الحثيث، لابن كثير: ٢٩، ٣٠، محاسن الاصطلاح، للبلقيني: ١٠٠، ١٠١، بحاشية مقدمة ابن الصلاح تحقيق بنت الشاطىء، النكت على ابن الصلاح، لابن حجر: ١/ ٣٧٠ وما بعدها، توضيح الأفكار، للصنعاني: ١/ ٢٧ وما بعدها، نيل الأوطار: ١/ ١٢، قواعد التحديث، للقاسمي: ٨٥.

(٣) هو أبو الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيسابوري، من كبار الفلاسفة الإسلاميين في القرن الرابع الهجري. ولد بمدينة نيسابور في مطلع القرن الرابع، ورحل إلى بغداد والري وبخارى، وتوفي في نيسابور عام ٣٨١ هـ. وينتمي العامري انتماء فكرياً وفلسفياً إلى مدرسة أبي يوسف الكندي. وله مؤلفات كثيرة منها: (الإبانة عن علل الديانة)، (الإعلام بمناقب الإسلام)، (شرح الأصول المنطقية)... وغيرها. انظر: نزهة الأرواح: ١/ ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٢/ ٧٣، الأعلام: ٧/ ١٤٨، معجم المؤلفين: ١٢/ ١٢٧، مقدمة تحقيق كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) للدكتور أحمد غراب: ٧ - ٢١، عروبة العلماء، د. ناجي معروف: ١/ ٢١٣ - ٢١٤.

البلدان وأدانيها، ليأخذوا عن الثقات سنن رسول الله ﷺ. بل هم المجتهدون أن يصيروا نقاد الآثار، وجهابذة الأخبار، فيعرفوا الموقوف منها والمرفوع، والمسند والمرسل... وأن يصونوا صناعتهم صيانة لو رام أحد أن يفتعل حديثاً مزوراً، أو يغير إسناداً، أو يحرف متناً، أو يروج فيها ما روج في الأخبار الأدبية، كالفتوح والسير والأسمار والوقائع ـ للحقه من جماعتهم أعنف النكير.

وإذ كان هذا سعيهم، وعليه مدار أمرهم، فمن الواجب أن نعتقد لهم فيما أكدوا من العناية أعظم الحق، وأوفر الشكر، وأتم الإحماد، وأبلغ التقريظ»[1].

بل أن أهل الحديث ـ كما يقول ابن القيم ـ: «من أعظم الناس صدقاً وأمانة وديانة وأوفرهم عقولاً وأشدهم تحفظاً وتحرياً للصدق ومجانبة للكذب، وإن أحداً منهم لا يحابي في ذلك أباه ولا ابنه ولا شيخه ولا صديقه، وأنهم حرروا الرواية عن رسول الله ﷺ تحريراً لم يبلغه أحد سواهم لا من الناقلين عن الأنبياء ولا من غير الأنبياء، وهم شاهدوا شيوخهم على هذه الحال وأعظم، وأولئك شاهدوا من فوقهم كذلك وأبلغ حتى انتهى الأمر إلى من أثنى الله عليهم أحسن الثناء وأخبر برضاه عنهم واختياره لهم واتخاذه إياهم شهداء على الأمم يوم القيامة، ومن تأمل ذلك أفاده علماً ضرورياً بما ينقلونه عن نبيهم أعظم من كل علم ينقله كل طائفة عن صاحبه وهذا أمر وجداني عندهم لا يمكنكم جحده، بل هو بمنزلة ما تحسونه من الألم واللذة والحب والبغض حتى أنهم يشهدون بذلك ويحلفون عليه ويباهلون من خالفهم عليه.

وقول هؤلاء القادحين في أخباره وسنته: يجوز أن يكون رواة هذه الأخبار كاذبين أو غالطين بمنزلة قول أعدائه: يجوز أن يكون الذي جاء به شيطان كاذب وكل أحد يعلم أن أهل الحديث أصدق أهل الطوائف. كما قال عبدالله بن المبارك: وجدت الدين لأهل الحديث، والكلام للمعتزلة، والكذب للرافضة، والحيل لأهل الرأي...

---

(١) الأعلام بمناقب الإسلام: ١٠٩، ١١٠.

وإذا كان أهل الحديث عالمين بأن رسول الله ﷺ قال هذه الأخبار وحدث بها في الأماكن والأوقات المتعددة وعلمهم بذلك ضرورياً لم يكن قول من لا عناية له بالسنة والحديث: أن هذه أخبار آحاد لا تفيد العلم مقبولاً . . .»[1].

ومما يدل لحجية الآحاد مطلقاً أن النبي ﷺ حين سئل عن الفرقة الناجية قال: «من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي»[2]. فلا بد من معرفة ما كان عليه الرسول ﷺ والصحابة لمن أراد أن يكون من الفرقة الناجية. وهذا لا يمكن إلا من طريق معرفة الأحاديث والأثار. وأهل الحديث هم فرسان هذا الميدان وأبطاله. وقد أبى الله تعالى ـ كما يقول أبو المظفر السمعاني ـ: «أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار، لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف، وقرناً عن قرن، إلى أن انتهوا إلى التابعين، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذه أصحاب رسول الله ﷺ عند رسول الله ﷺ، ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم، والصراط القويم إلا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث»[3].

ومما يدل أيضاً على أن أحاديث الآحاد توجب العلم كما أنها توجب العمل: عمل النبي ﷺ حيث اقتصر بخبر الواحد في إيجاب العلم، فقد كان يبعث الآحاد من الصحابة إلى الملوك والرؤساء والأقطار يدعونهم إلى الإسلام، وهذا لا بد فيه من العلم، بمعنى الاعتقاد الجازم الذي لا يبقى معه شك ولا شبهة[4].

وقد ذكر الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في (الرسالة) جملة الأحاديث والآثار التي دلت على ذلك[5]. فعلى هذا فإن القول بأن خبر الواحد لا يفيد

(١) مختصر الصواعق: ٢/٣٥٨، ٣٥٩.
(٢) انظر تخريجه: ص ٥٠١.
(٣) الانتصار لأهل الحديث (ضمن صون المنطق): ١٦٦.
(٤) انظر: توضيح الأفكار، للصنعاني: ١/٢٧.
(٥) الرسالة: ٤٠١ ـ ٤٥٧.

العلم يفضي إلى الطعن في عمل النبي ﷺ والصحابة. وهو أيضاً خرق لإجماع الصحابة المعلوم بالضرورة، وإجماع التابعين وإجماع أئمة الإسلام، وموافقة للجهمية والمعتزلة والرافضة والخوارج[1]. نعوذ بالله من هذا القول الشنيع والعمل القبيح.

(١) انظر: مختصر الصواعق: ٢/٣٦٠ - ٣٦٢.



الفصل الثاني

التوحيد عند الماتريدية

ويشتمل على مبحثين:

الأول: توحيد الربوبية والإلهية.

الثاني: توحيد الأسماء والصفات.



التوحيد عند الماتريدية

ذهبت الماتريدية في تصورها واعتقادها لتوحيد الله تعالى إلى نحو قريب مما ذهبت إليه المعتزلة وكذا الأشاعرة[1]. وهم يفسرون الواحد والتوحيد بما ليس هو معنى الواحد والتوحيد في كتاب الله وسنة رسوله، وليس هو التوحيد الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسوله[2]. والمراد بالتوحيد عندهم هو اعتقاد الوحدانية التي هي عندهم صفة سلبية تقال على ثلاثة أنواع:

الأول: الوحدة في الذات. ويقصدون بها انتفاء الكثرة عن ذاته تعالى. بمعنى عدم قبولها الانقسام، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له. وفسروا لفظ الأحد الوارد في النصوص في حق الله تعالى بهذا المعنى. فقالوا في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾: أي الواحد الموجود الذي لا بعض له، ولا انقسام لذاته...[3].

الثاني: الوحدة في الصفات: والمراد بها ـ كما يقولون ـ انتفاء النظير له تعالى في كل صفة من صفاته، فيمتنع أن يكون له تعالى علوم وقدرات متكثرة بحسب المعلومات والمقدورات، بل علمه تعالى واحد، ومعلوماته كثيرة، وقدرته واحدة، ومقدوراته كثيرة، وهذا على جميع صفاته.

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة: ١٢٨، المحيط بالتكليف: ١/٧٥ وما بعدها، لمع الأدلة، للجويني: ١٣٥، ط دار المشرق، تحقيق: MICHEL ALLARD، نهاية الإقدام: ٩٠ ـ ١٠٣، الملل والنحل، الشهرستاني: ٢٠، ٢١.

(٢) انظر: بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية: ١/٤٦٤.

(٣) تأويلات أهل السنة: ل ٦٥٦، ٦٥٧.

الثالث: الوحدة في الأفعال. والمراد بها انفراده تعالى باختراع جميع الكائنات عموماً، وامتناع إسناد التأثير لغيره تعالى في شيء من الممكنات أصلاً.

وجماع قولهم في توحيده تعالى: أنه تعالى واحد في ذاته لا قسيم له أو لا جزء له، واحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له[1].

والأخير يسمى بتوحيد الأفعال، وأشهر ما قدموه من الأدلة على إثباته هو دليل التمانع وسيأتي الكلام عليه إن شاء الله[2]. وأما الأول والثاني والذي هو حاصل توحيدهم، قصدوا به نفي التجسيم ونفي التشبيه، وأدرجوا في مسمى هذا التوحيد الذي اصطلحوا عليه نفي ما ينفونه من الصفات الثابتة بالكتاب والسنة. لذا جعلوا من أصول عقيدتهم نفي الجسم والجوهر والعرض ونحوها من الألفاظ والمعاني المبتدعة[3]. وهم يقصدون بنفي التجسيم والتشبيه نفي ما ينفونه عن الجسم المطلق، وهو: «أنه لا يشار إلى شيء منه دون شيء، ولا يتميز منه شيء عن شيء بحيث لا يكون له قدر وحد، وجوانب ونهاية، ولا عين قائمة بنفسها يمكن أن يشار إليها أو يشار إلى شيء منها دون شيء... وهذا عندهم نفي الكم والمساحة»[4].

قال الماتريدي في بيان معنى الواحد والتوحيد: «والله واحد لا شبيه له، دائم قائم لا ضد له ولا ند، وهذا تأويل قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١]... وواحد بالتوحد عن الأشباه والأضداد، ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض إذ هما تأويلا الأشياء، وإذ ثبت ذا بطل تقدير

---

(١) انظر: التوحيد: ٢٣، ١١٩، ١٢١، بحر الكلام: ٤، ١٩، المسامرة: ٤٣، جامع المتون: ٤، ٥، نثر اللآلي: ٩، شرح الطحاوية، الميداني: ٤٧، بيان الاعتقاد: ل ١٦.

(٢) انظر: ص ٢٠٧.

(٣) انظر: التوحيد: ٣٨، ٣٩، تبصرة الأدلة: ل ٦٦ - ٨٦، التمهيد: ٦ - ١٢، المسايرة: ٢٤ - ٣٠، إشارات المرام: ١٠٧.

(٤) بيان تلبيس الجهمية: ١/٤٧٥.

جميع ما يضاف إليه من الخلق، ويوصف به من الصفات بما يفهم منه لو أضيف إلى الخلق ووصف به»[1].

وقال في موضع آخر: «معنى الواحد: أنه إذ هو واحد في علوه وجلاله، وواحد الذات محال أن يكون له في ذاته مثال، إذ ذاك يسقط التوحيد... وواحد الصفات يتعالى عن أن يشركه أحد في حقائق ما وصف به العلم والقدرة والتكوين، بل كل وصف من ذلك لغيره به بعد إن لم يكن، ومحال مماثلة الحديث القديم»[2].

وقال بأنه تعالى: «واحدي الذات، إليه حاجات الآحاد، متعال عن معنى الآحاد عما يوجب صفة الأعداد، ويتمكن فيه صفة التغير والزوال أو الحدود والنهاية، موصوف بالقدم والتكوين والقدرة جل وعز عن التغير والزوال...»[3].

وأصل توحيدهم هذا يقوم على أن معنى (الواحد) هو: ما ليس بجسم. إذ أن الجسم أقله أن يكون مركباً من جوهرين، وذلك ينافي الوحدة[4].

وهذا التفسير لمعنى الواحد معلوم الفساد بالضرورة، وهو لا ريب باطل شرعاً وعقلاً ولغة. فإن «من المعلوم بالاضطرار أن اسم (الواحد) في كلام الله لم يقصد به سلب الصفات وسلب إدراكه بالحواس، ولا نفي الحد والقدر ونحو ذلك من المعاني التي ابتدع نفيها الجهمية وأتباعهم»[5]. بل إنه قد ورد في كثير من الآيات والأحاديث إطلاق لفظ (الواحد) على الذات الموصوفة بالصفات القائمة بنفسها والتي هي من الأجسام. كقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا

---

(١) التوحيد: ٢٣.
(٢) المرجع السابق: ١١٩.
(٣) المرجع السابق: ١٢١.
(٤) انظر: التوحيد: ١٣٨، ١٣٩، تبصرة الأدلة: ل ٧١ وما بعدها، التمهيد: ٨ ـ ١١، النور اللامع: ل ٢٠.
(٥) بيان تلبيس الجهمية: ١/٤٨٤.

ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [النساء: ١] ومعلوم أن النفس الواحدة التي خلق منها زوجها هو آدم. . . ، وإذا كانت حواء خلقت من جسد آدم، وجسد آدم جسم من الأجسام وقد سماها الله نفساً واحدة، علم أن الجسد قد يوصف بالوحدة. . .

وقوله: ﴿ذَرْنِى وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١] فإن الوحيد مبالغة في الواحد، فإذا وصف البشر الواحد بأنه وحيد في صفة فإنه واحد أولى، ومع هذا فهو جسم من الأجسام. . .

وقال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، وقال تعالى: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ ٱلسِّجْنَ فَتَيَانِ قَالَ أَحَدُهُمَآ إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات: ١٢]. . .

وفي الصحيح أن النبي ﷺ سئل: (أيصلي الرجل في الثوب الواحد؟ فقال: أو لكلكم ثوبان)[١]. وفي الصحيح عن النبي ﷺ: (أنه نهى أن يصلي الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء)[٢]. . . »[٣].

و«الاستدلال بالقرآن إنما يكون على لغة العرب التي أنزل بها. . .

---

(١) البخاري: الصلاة، باب الصلاة في الثوب الواحد ملتحفاً به: ١/٤٧٠، وباب الصلاة في القيمص والسراويل والتبان والقباء: ١/٤٧٥، ومسلم: في الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد رقم (٥١٥)، وأبو داود: في الصلاة، باب جماع أثواب ما يصلى فيه، رقم (٦٢٥)، والنسائي: في القبلة، باب الصلاة في الثوب الواحد: ٢/٦٩، ٧٠.

(٢) البخاري: الصلاة، باب إذا صلى في الثوب الواحد فليجعل على عاتقيه: ١/٤٧١، ومسلم: في الصلاة، باب الصلاة في ثوب واحد رقم (٥١٦)، وأبو داود: في الصلاة، باب جماع أثواب ما يصلي فيه، رقم (٦٢٦)، والنسائي: في القبلة، باب صلاة الرجل في الثوب الواحد ليس على عاتقه منه شيء: ٢/٧١.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: ١/٤٨٨، ٤٨٩، وانظر الفتاوى: ٦/١١٢، ١١٣، ١٧/٢٣٥ وما بعدها.

فليس لأحد... أن يحمل كلام الله وكلام رسوله إلا على اللغة التي كان النبي ﷺ يخاطب بها أمته، وهي لغة العرب عموماً ولغة قريش خصوصاً.

ومن المعلوم المتواتر في اللغة... أنهم يقولون: درهم واحد، ودينار واحد، ورجل واحد، وامرأة واحدة... وشهرة هذا عند أهل اللغة شهرة سائر ألفاظ العدد... فكيف يجوز أن يقال: إن الوحدة لا يوصف بها شيء من الأجسام، وعامة ما يوصف بالوحدة في لغة العرب إنما هو جسم من الأجسام؟!»[1].

ثم إن أصل لفظ (الواحد) في اللغة يدل على معنى ثبوتي وليس سلبي. قال ابن فارس: «(وحد) الواو والحاء والدال: أصل واحد يدل على الانفراد»[2].

فتفسيرهم لمعنى الواحد تفسيراً سلبياً ليس بصحيح، بل هو معلوم الفساد بالضرورة لذا «يقول لهم فيه أكثر العقلاء وأهل الفطر السليمة: أنه أمر لا يعقل، ولا له وجود في الخارج، وإنما هو أمر مقدر في الذهن ليس في الخارج شيء موجود لا يكون له صفات ولا قدر ولا يتميز منه شيء عن شيء بحيث يمكن أن لا يرى ولا يدرك ولا يحاط به وإن سماه المسمى جسماً.

وأيضاً فإن (التوحيد) إثبات لشيء هو واحد، فلا بد أن يكون له في نفسه حقيقة ثبوتيه يختص بها ويتميز بها عما سواه، حتى يصح أنه ليس كمثله شيء في تلك الأمور الثبوتية، ولا مجرد عدم المثل إذا لم يفد ثبوت أمر وجودي كان صفة للعدم، فنفي المثل والشريك يقتضي ما هو عليه حقيقة يستحق بها واحداً، ... لذلك أهل الإثبات من أهل السنة والحديث يصنفون (كتب التوحيد) يضمنونها ثبوت الصفات التي أخبر بها الكتاب والسنة، لأن تلك الصفات في كتابه تقتضي التوحيد ومعناه»[3].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٤٩٢/١، ٤٩٣.
(٢) معجم مقاييس اللغة: ٩٠/٦، ٩١، وانظر: تهذيب اللغة: ١٩٢/٥.
(٣) بيان تلبيس الجهمية: ٤٨٣/١، ٤٨٤.

والمقصود هنا أن (التوحيد) الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه، ليس هو هذه الأنواع الثلاثة التي ذكرتها الماتريدية وغيرهم من المتكلمين. «وإن كان فيها ما هو داخل في التوحيد الذي جاء به الرسول ﷺ. فهم مع زعمهم أنهم (الموحدون) ليس توحيدهم التوحيد الذي ذكر الله ورسوله، بل التوحيد الذي يدعون الاختصاص به باطل في الشرع والعقل واللغة»[1] - كما تقدم بيانه -. «وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات، ونزهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء، لم يكن موحداً، بل ولا مؤمناً حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له»[2].

وبهذا يظهر لنا فساد تصور الماتريدية واعتقادهم لتوحيد الله. وذلك أنهم اعتصموا بعقولهم ولم يعتصموا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ. وهما النور الذي أنزل الله على رسوله، فمن اتبعه كان من المفلحين. قال الله تعالى: ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٧].

---

(١) المرجع السابق: ١/٤٧٨.

(٢) درء تعارض العقل والنقل: ١/٢٢٥، ٢٢٦.

المبحث الأول
توحيد الربوبية والإلهية

توحيد الربوبية:

ترى الماتريدية ـ كما مر معنا ـ أن معرفة الله لا تتم بالمعرفة الضرورية البديهية الفطرية بل لا تكون إلا بالاكتساب العقلي، فلذا كان من الأصول التي تنبني عليها عقيدتهم (وجوب معرفة الله بالعقل). ورتبوا على ذلك إيجاب النظر والاستدلال وجعلوه أول واجب على العبد[1].

وهـذا مما جعلهم يتعبـون أنفسهم في إقامـة الأدلة والمقـاييس العقلية لإثبات هذا النوع من التوحيد الذي لم ينازع في أصله أحد من بني آدم[2]، وجعلوه هو الغاية الكبرى والمقصد الأسنى، وأن من أتى به كان مؤمناً موحداً.

وتقريرهم لتوحيد الربوبية يقوم على إثبات قضيتين:

الأولى: إثبات وجود الله.

الثانية: إثبات وحدانية الله في ربوبيته.

وفيما يلي تفصيل القول في كل قضية على حدة:

---

(١) انظر: التوحيد: ١٣٥ ـ ١٣٧، شرح المقاصد: ١/٤٤، ٤٥، ٤٨، ٤٩، إشارات المرام: ٨٤.

(٢) انظر: نهاية الإقدام: ١٢٣، ١٢٤، الفتاوى: ٢/٣٧، ٣٨.

أولاً: إثبات وجود الله:

تعتقد الماتريدية أن الله تعالى لا يعرف إلا من طريق العالم، وفي هذا يقول الماتريدي: «والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه، بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة السمع...»[1].

وهذه المعرفة تكون عندهم بإثبات حدوث العالم، ثم الاستدلال بذلك على إثبات وجود محدثه تعالى.

والماتريدي استدل على إثبات وجود الله بعدة أدلة، ولكنها في الحقيقة جميعاً ترجع إلى دليل واحد، وهو دليل الحدوث. والماتريدي ألمح في عدة مواضع من كتاب (التوحيد) إلى أن إثبات الصانع ليس له دليل إلا دليل الحدوث[2]. كما أن النسفي أكد على أن العناية يجب أن تصرف لهذا الدليل. فلذا كان هو الدليل المعتمد عند الماتريدية، حتى أنهم لا يلتفتون إلى غيره من الأدلة[3]. وعامة المتكلمين استدلوا بدليل الحدوث وعولوا عليه في إثبات وجود الله، وإن كانوا قد اختلفوا فقد اختلفوا في بعض التفريعات فقط[4].

---

(١) التوحيد: ١٢٩.

(٢) التوحيد: ٢٣١، ٢٣٣.

(٣) انظر: التوحيد: ١١ - ١٩، ٤٠، ٨٢، ١٤١، ١٤٢، أصول الدين: ١٤، ١٥، ١٨، تبصرة الأدلة: ل ٣٢ وما بعدها، التمهيد: ٤، ٥، البداية للصابوني: ١٩، ٢٠، تفسير النسفي: ١/٢٠٠، النور اللامع: ل ٢٠ - ٢٣، المسايرة: ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، بيان الاعتقاد: ل ٧، ٨، إشارات المرام: ٨٢ - ٩٤.

(٤) الانتصار، للخياط: ٣٦، في التوحيد، للنيسابوري: ٧٣، شرح الأصول الخمسة: ٩٢ - ١٠٨، رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة: ٢٠٣ - ٢٠٩، ط ٢، دار الشروق، الإرشاد، للجويني: ١٧، ٢٩، الإنصاف، للباقلاني: ٢٢، نهاية الإقدام: ٥، ٦، أصول الدين، للبغدادي: ٣٥، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٨٢، النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، لأبي ريدة: ٦، العقل والحرية (دراسة في فكر القاضي عبدالجبار)، عبدالستار الراوي: ٢٤٠، ٢٤٨ - ٢٥٠، ٢٨٨، أبو الهذيل العلاف، علي الغرابي: ٥٢ وما بعدها.

ودليل الحدوث في الأصل مأخوذ عن المعتزلة والجهمية، الذين تأثروا بالفلاسفة. وقد اعترف بهذا الأشعري رحمه الله في رسالته إلى أهل الثغر[1]، ونص على هذا أيضاً شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في عدة مواضع من كتابه (درء تعارض العقل والنقل). من ذلك قوله رحمه الله: «والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة - [يعني دليل الحدوث] - وعنهم انتشرت وإليهم تضاف...»[2].

ويعرف دليل الحدوث بدليل حدوث الجواهر والأعراض، وبدليل حدوث الأجسام، وبدليل حدوث الأعراض. وذلك أنهم يقررون قبل إقامتهم لمقدمات الدليل: أن العالم - وهو كل ما سوى الله تعالى من الموجودات - ينقسم إلى جواهر وأعراض. والجوهر: هو ماله قيام بذاته، والعرض: مالا قيام له بذاته. ثم يبنون الدليل على هذا التقسيم، ويقيمونه على أربع مقدمات كبرى وهي:

الأولى: إثبات الأعراض.

الثانية: إثبات حدوث الأعراض.

الثالثة: إثبات عدم خلو الجواهر عن الأعراض.

الرابعة: إثبات عدم تقدم الجواهر على الأعراض.

والنتيجة: أن العالم بجميع أجزائه حادث، والحادث لا بد له من محدث، وهو الله تعالى.

وفيما يلي تفصيل الدليل كما ذكره أبو المعين النسفي في (التمهيد): «دليل ثبوت الأعراض: أن الجوهر قد يكون ساكناً ثم يتحرك وهكذا على القلب، ولو لم تكن الحركة والسكون معنيين وراء ذات الجوهر، بل لو كانا

---

(١) رسالة الأشعري إلى أهل الثغر، ضمن (درء تعارض العقل والنقل): ٧/٢٠٩، ٢١١، ٢١٢.

(٢) الدرء: ٩/١٣٢، وانظر: ٧/٢٢٣، وكذلك الخطابي في (الغنية)، انظر: الدرء: ٧/٢٩٣، ٢٩٤، صون المنطق: ٩٤، ٩٥.

راجعين إلى ذاته لكان في الأحوال أجمع ساكناً متحركاً لوجود ذاته الموجب لهما، ولما اختص كل صفة بحالة على حده ثبتت الأعراض. ثم الأعراض كلها حادثة، عرف حدوث بعضها بالحس والمشاهدة، وبعضها بحدوث أضدادها المنعدمة عند حدوثها بالدليل، فإنها لما قبلت العدم دل أنها كانت حادثة، إذ المحدث هو الذي يكون وجوده وعدمه في حيز الجواز، فأما القديم وهو واجب الوجود لذاته فيكون مستحيل العدم، فيكون جواز العدم وتحققه دليل الحدوث.

وإذا كانت الأعراض كلها محدثة يستحيل خلو الجواهر عنها، إذ وجود جوهرين غير متفرقين ولا مجتمعين، وتوهم جسم في مكان واحد في حالة البقاء، غير متحرك ولا ساكن محال. وكذا خلو الجواهر عن الألوان كلها والطعوم والروائح مما يحيله العقل كما يحيل اجتماع المتضادات في محل واحد في وقت واحد. وإذا استحال خلو الجواهر عنها استحال سبق الجواهر عليها، لما أن في السبق الخلو، والخلو محال، فكان السبق محالاً. فإذن لم تسبق الجواهر الأعراض، وما لا يسبق الحادث فهو حادث ضرورة، لمشاركته المحدث فيما كان لأجله محدثاً وهو أن لوجوده ابتداءً.

ودخل تحت هذه الدلالة جميع أجزاء العالم من السموات والأفلاك الدوارة، والنجوم السيارة وغيرها، والأرضين وما فيها من البحار والجبال والنبات والجماد وغير ذلك.

ثم لما ثبت أن العالم محدث، والمحدث ما كان جائز الوجود، وما كان جائز الوجود كان جائز العدم، وما جاز عليه الوجود والعدم لم يكن وجوده من مقتضيات ذاته، فلم يكن اختصاصه بالوجود دون العدم ـ خصوصا بعد ما كان عدماً ـ إلا بتخصيص مُخصص، ولهذا لا يثبت البناء بدون الباني، فلا بد من محدث له أحدثه وخصه بالوجود»[1].

وهذه الطريقة التي استدلت بها الماتريدية على إثبات وجود الله، والتي أحدثها

---

(١) التمهيد: ٤، ٥. وانظر: رسالة في وجوه إثبات الواجب، للدواني. (عامة الرسالة).

المعتزلة والجهمية وتبعهم عليها من وافقهم من الأشعرية وغيرهم. قد طعن فيها السلف والأئمة وأتباعهم وجمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين، وبينوا أن الطرق التي دل عليها القرآن أصح منها[1].

قال الإمام أبو العباس بن سريج[2] رحمه الله: «توحيد أهل العلم وجماعة المسلمين: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وتوحيد أهل الباطل الخوض في الأعراض والأجسام، وإنما بعث النبي ﷺ بإنكار ذلك»[3].

وقال الإمام أبو سليمان الخطابي[4] رحمه الله في (الغنية): «إن الله سبحانه... بعث رسوله محمداً ﷺ بشيراً ونذيراً وداعياً إلى الله وسراجاً منيراً، وقال له: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، وقال ﷺ في خطبة الوداع، وفي مقامات شتى وبحضرته عامة أصحابه: (ألا هل بلغت).

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٧/٢٤٢.

(٢) أبو العباس، أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، القاضي الشافعي، الإمام شيخ الإسلام، فقيه العراقين، صاحب المصنفات. ولد سنة ٢٤٩ هـ، وتوفي رحمه الله ببغداد سنة ٣٠٦ هـ.
انظر: تاريخ بغداد: ٤/٢٨٧، البداية والنهاية: ١١/١٢٩، سير أعلام النبلاء: ١٤/٢٠١، طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٢١، النجوم الزاهرة: ٣/١٩٤.

(٣) الدرء: ٧/١٨٥، بيان تلبيس الجهمية: ١/٤٨٧، الفتاوى: ١٧/٣٠٥.

(٤) أبو سليمان، حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البستي الخطابي، الإمام العلامة، الحافظ اللغوي، صاحب التصانيف. ولد سنة بضع عشرة وثلاث مئة وتوفي رحمه الله سنة ٣٨٨ هـ. قال أبو طاهر السلفي: «وأما أبو سليمان [يعني الخطابي] الشارح لكتاب أبي داود، فإذا وقف منصف على مصنفاته، واطلع على بديع تصرفاته في مؤلفاته، تحقق إمامته وديانته فيما يورده وأمانته...».
انظر: معجم الأدباء: ٤/٢٤٦، وفيات الأعيان: ٢/٢١٤، البداية والنهاية: ١١/٢٣٦، سير أعلام النبلاء: ١٧/٢٣، النجوم الزاهرة: ٤/١٩٩، التعريف بكتاب (أعلام السنن) للإمام الخطابي، د. يوسف الكتاني، مجلة معهد المخطوطات العربية: المجلد ٢٦، الجزء ٢/٧٢٥.

وكان الذي أنزل عليه من الوحي، وأمر بتبليغه، وهو كمال الدين وتمامه. لقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ [المائدة: ٣] فلم يترك ﷺ شيئاً من أمور الدين: قواعده، وأصوله، وشرائعه، وفصوله إلا بينه وبلغه على كماله وتمامه، ولم يؤخر بيانه عن وقت الحاجة إليه، إذ لا خلاف بين فرق الأمة: أن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز بحال. ومعلوم أن أمر التوحيد وإثبات الصانع لا تزال الحاجة ماسة إليه أبداً في كل وقت وزمان، ولو أخر عنه البيان لكان التكليف واقعاً بما لا سبيل للناس إليه، وذلك فاسد غير جائز، وإذا كان الأمر على ما قلناه، وقد علم يقيناً أن النبي ﷺ لم يدعهم في أمر التوحيد إلى الاستدلال بالأعراض، وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها، إذ لا يمكن واحداً من الناس أن يروى عنه ذلك ولا عن أحد من الصحابة من هذا النمط حرفاً واحداً فما فوقه، لا من طريق تواتر ولا آحاد. علم أنهم قد ذهبوا خلاف مذهب هؤلاء، وسلكوا غير طريقتهم، ولو كان في الصحابة قوم يذهبون مذاهب هؤلاء في الكلام والجدل، لعدوا من جملة المتكلمين، ولنقل إلينا أسماء متكلميهم، كما نقل إلينا أسماء فقهائهم وقرائهم وزهادهم، فلما لم يظهر ذلك، دل على أنه لم يكن لهذا الكلام عندهم أصل»(١).

وقال: «إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بياناً، وأصح برهاناً، وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة وتابعتموهم عليه.

وإنما سلكت الفلاسفة هذه الطريقة لأنهم لا يثبتون النبوات، ولا يرون لها حقيقة، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء. فأما مثبتو النبوات فقد أغناهم الله عز

---

(١) (الغنية) ضمن صون المنطق: ٩٥، ٩٦، درء تعارض العقل والنقل: ٢٩٦/٧، ٢٩٧.

وجل عن ذلك، وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة التي لا يؤمن العنت على راكبها، والإيداع والانقطاع على سالكها. . .»[1].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد ذكره لكلام الإمام الخطابي: «وهذا الذي ذكره الخطابي يبين أن طريقة الأعراض من الكلام المذموم، الذي ذمه السلف والأئمة، وأعرضوا عنه، كما ذكر ذلك الأشعري وغيره، وأن الذين سلكوها سلكوها لكونهم لم يسلكوا الطريق النبوية الشرعية، فمن لم يسلك الطرق الشرعية احتاج إلى الطرق البدعية، بخلاف من أغناه الله بالكتاب والحكمة»[2].

والأشعري بين فساد هذا الدليل في رسالته إلى أهل الثغر، بقوله: «ما يستدل به من أخباره عليه الصلاة والسلام على ذلك - [أي على إثبات الصانع] - أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعهم من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام، من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها، إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها. . . وفي كل رتبة. . . فرق تخالف فيها، ويطول الكلام معهم عليها، وليس يحتاج. . . في الاستدلال بخبر الرسول ﷺ إلى مثل ذلك، لأن آياته والأدلة على صدقه محسوسة مشاهدة، قد أزعجت القلوب وبعثت الخواطر، على النظر في صحة ما يدعو إليه. . . وإذا كان ذلك ما وصفنا بانَ. . . أن طرق الاستدلال بأخبارهم [أي الرسل] عليهم السلام. . . أوضح من الاستدلال بالأعراض، إذ كانت أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة مما اعتمدت عليه الفلاسفة، ومن اتبعهم من أهل الأهواء، واغتروا بها. . .».

ثم قال: «فأخلد سلفنا رحمة الله عليهم ومن اتبعهم من الخلف الصالح، بعد ما عرفوه من صدق النبي ﷺ فيما دعاهم إليه من العلم بحدثهم، ووجود المحدث لهم، بما نبههم عليه من الأدلة إلى التمسك

---

(١) الغنية: ٩٤، ٩٥، الدرء: ٧/٢٩٣، ٢٩٤.
(٢) الدرء: ٧/٢٩٣، ٢٩٤.

بالكتاب والسنة، وطلب الحق في سائر ما دعوا إلى معرفته منها، والعدول عن كل ما خالفها. . .، وأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدوث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر، لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم. . .»[1].

ومن الفلاسفة الذين بينوا فساد دليل الحدوث ابن رشد الحفيد في كتابه (مناهج الأدلة)، حيث قال: «وأما الأشعرية فإنهم رأوا أن التصديق بوجود الله تبارك وتعالى لا يكون إلا بالعقل، لكن سلكوا في ذلك طريقاً ليست هي الطرق الشرعية التي نبه الله عليها، ودعا الناس إلى الإيمان به من قبلها. وذلك أن طريقتهم المشهورة انبنت على بيان أن العالم حادث. وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزء، وأن الجزء الذي لا يتجزء محدث، والأجسام محدثه بحدوثه. وطريقتهم التي سلكوا في بيان حدوث الجزء الذي لا يتجزء - وهو الذي يسمونه الجوهر الفرد - طريقة معتاصة تذهب على كثير من أهل الرياضة في صناعة الجدل فضلاً عن الجمهور. ومع ذلك فهي طريقة غير برهانية ولا مفضية بيقين إلى وجود البارىء»[2].

ثم ذكر بأن هذه الطريقة ليست نظرية يقينية ولا شرعية يقينية. وقال: «وذلك ظاهر لمن تأمل أجناس الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على المعنى - أعني بمعرفة وجود الصانع. وذلك أن الطرق الشرعية إذا تؤملت وجدت في الأكثر قد جمعت وصفتين: أحدهما: أن تكون يقينية. والثاني: أن تكون

---

(١) الدرء: ٧/٢٠٩، ٢١٢، وانظر بقية كلام الأشعري، فقد ذكر كلاماً قريباً من كلام الخطابي، ٧/٢١٥ - ٢١٨.

(٢) مناهج الأدلة، تحقيق د. محمود قاسم: ١٣٥، مكتبة الأنجلو المصرية: ١٩٥٥م، ط دار الآفاق الجديدة: ٤٧، ٤٨.

بسيطة غير مركبة، أعني قليلة المقدمات، فتكون نتائجها قريبة من المقدمات الأول»[1].

هذا كلام ابن رشد وهو من كبار الفلاسفة السائرين على طريقة أرسطو وأتباعه يبين فيه «أن الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عما أحدثه المعتزلة، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم، من طريقة الأعراض ونحوها، وأن الطرق الشرعية التي جاء بها القرآن هي طرق برهانية تفيد العلم للعامة والخاصة، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة، والطرق التي لأولئك، هي مع طولها وصعوبتها، لا تفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة. هذا مع أنه لم يقدر القرآن قدره...»[2].

ومن الأئمة الذين بينوا فساد هذه الطريقة التي استدلت بها الماتريدية شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله. فقد نقد دليل الحدوث نقداً علمياً موضوعياً في كثير من كتبه، واستقصى جزئياته وبين تهافتها عقلاً ونقلاً، وخاصة في كتابه العظيم: (درء تعارض العقل والنقل).

فمن الوجوه التي ذكرها رحمه الله في بيان فساد هذا الدليل: أن الاستدلال على وجود الله بهذا الدليل بدعة في الدين أحدثها المعتزلة والجهمية، ولا يعرف عن أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين وأتباعهم أنه قال بهذا.

وأن هذا الدليل مبني على مقدمات طويلة غامضة مشكلة وينتهى إلى نتيجة هي أبين عند العقل من المقدمات. فالطريقة لو قدر صحة مقدماتها فهي تطويل بلا فائدة، واستدلال على الأظهر بالأخفى، وعلى الأقوى بالأضعف، كما لا يحد الشيء بما هو أخفى منه.

وإثبات الصانع لا يفتقر إلى حدوث الأجسام، بل نفس ما يشهد حدوثه من الحوادث يغني عن ذلك. والعلم بأن الحادث يفتقر إلى المحدث هو

---

(١) المرجع السابق: ت قاسم: ١٤٨، ط الآفاق: ٥٩.
(٢) الدر: ٩/٣٣٣.

من أبين العلوم الضرورية، والعقل يعلم ضرورة افتقار المحدث إلى المحدث الفاعل، ويقطع به ويعلمه ضرورة.

والدليل هذا مبني على استعمال ألفاظ مجملة ومعان مبهمة لم يعرفها العرب في تخاطبهم ولم يستعملوها فيما بينهم....

واستعمال المتكلمين لهذا الدليل جعلهم يلتزمون لوازم فاسدة، أوقعتهم في التناقض والاضطراب والحيرة والشك، كنفي الصفات ونحوها.

وبين رحمه الله تعالى الطريقة الشرعية في الاستدلال المذكورة في القرآن. وأكد على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري، وأنه لم ينازع في أصل هذه المسألة أحد من بني آدم، وإنما نازعوا في تفاصيله. وأن الإقرار بالصانع ثابت في الفطرة، وهو أرسخ المعارف وأثبت العلوم، وأصل الأصول[1].

قال رحمه الله: «الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الإنسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى، فحدوث الإنسان يستدل به على المحدث، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير أو الحوادث له، ووجوب تناهي الحوادث.

والفرق بين الاستدلال بحدوثه والاستدلال على حدوثه بين، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني، كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]، فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة، بل مشهود لا يحتاج إلى دليل، وإنما يعلم بالدليل ما لم يعلم بالحس وبالضرورة.

---

(١) انظر: الفتاوى: ٣٧/٢، ٣٨، ٧٢، الدرء: ٣٩/١، ٤٠، ٩٧/٣، ١٠٩، ١١٢، ٢٢٣/٧، ١٢/٨، ١٣٢/٩، شرح الأصفهانية، ط مخلوف: ١٦، ١٧.

والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضروري لا يحتاج إلى دليل، وذلك معلوم بالحس أو بالضرورة...

وحدوث الإنسان من المنى كحدوث الثمار من الأشجار، وحدوث النبات من الأرض وأمثال ذلك. ومن المعلوم بالحس أن نفس الثمرة حادثة كائنة بعد أن لم تكن، وكذلك الإنسان وغيره، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٦٧]، وقال تعالى: ﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَىَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٩].

وإذا كان كذلك فالطريقة المذكورة في القرآن هي المعلومة بالحس والضرورة، ولا يحتاج مع ذلك إلى إقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان، بل يستدل بذلك على وجود المحدث تعالى»[1].

وقال رحمه الله في موضع آخر موضحاً أن الإقرار بوجود الله أمر ضروري فطري: «وأيضاً فالحاجة التي يقترن مع العلم بها ذوق الحاجة، هي أعظم وقعاً في النفس من العلم الذي لا يقترن به ذوق. ولهذا كانت معرفة النفوس بما تحبه وتكرهه، وينفعها ويضرها، هو أرسخ فيها من معرفتها بما لا تحتاج إليه، ولا تكرهه ولا تحبه...

ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها... ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقه، فهم يحتاجون إليه من جهة ربوبيته، إذ كان هو الذي خلقهم، وهو الذي يأتيهم بالمنافع،

---

(١) الدرء: ٧/٢١٩ ـ ٢٢٣.

ويدفع عنهم المضار»، ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْـَٔرُونَ﴾ [النحل: ٥٣].

وكل ما يحصل من أحد فإنما هو بخلقه وتقديره وتسبيبه وتيسيره، وهذه الحاجة التي توجب رجوعهم إليه بحال اضطرارهم، كما يخاطبهم بذلك في كتابه، وهم محتاجون إليه من جهة ألوهيته، فإنه لا صلاح لهم إلا بأن يكون هو معبودهم الذي يحبونه ويعظمونه، ولا يجعلون له أنداداً يحبونهم كحب الله، بل يكون ما يحبونه سواه... إنما يحبونهم لأجله...

ومعلوم أن السؤال والحب والذل والخوف والرجاء والتعظيم والاعتراف بالحاجة والافتقار، ونحو ذلك، مشروط بالشعور بالمسئول المحبوب المرجو، المخوف، المعبود، المعظم، الذي تعترف النفوس بالحاجة إليه والافتقار...

فإذا كانت هذه الأمور مما تحتاج النفوس إليها ولا بد لها منها، بل هي ضرورية فيها، كان شرطها ولازمها، وهو الاعتراف بالصانع والإقرار به، أولى أن يكون ضرورياً في النفوس.

وقول النبي ﷺ في الحديث الصحيح: (كل مولود يولد على الفطرة)[1]. وقوله فيما يروي عن ربه: (خلقت عبادي حنفاء)[2] ونحو ذلك، لا يتضمن مجرد الإقرار بالصانع فقط، بل إقراراً يتبعه عبودية لله بالحب والتعظيم وإخلاص الدين له، وهذا هو الحنيفية»[3].

---

(١) البخاري: في الجنائز: باب إذا أسلم الصبي: ٣/٢١٩، وفيه أيضاً، باب ما قيل في أولاد المشركين: ٣/٢٤٥، وأخرجه مسلم: في القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، رقم (٢٦٥٨)، وأبو داود: في السنة، باب ذراري المشركين، رقم (٤٧١٤)، والترمذي: في القدر، باب كل مولود يولد على الملة، رقم (٢١٣٩)، وأحمد، في المسند: ٢/٣٩٣.

(٢) تقدم تخريجه، انظر: ص ١٦.

(٣) الدرء: ٣/١٣٤ - ١٣٧.

ثم قال: «والمقصود هنا أن كثيراً مما يجعلونه مقدمات في أدلة إثبات الصانع وإن كان حقاً فإنه لا يحتاج إليه عامة الفطر السليمة...»[1].

«ومن أعظم المصائب أن يصاب الإنسان فيما لا سعادة له ولا نجاة له إلا به، ويصاب في الطريق الذي يقول أنه به يعرف ربه، ويرد عليه فيه إشكال لا ينحل له...»[2].

وقد اعترف حذاق الكلام بأن الإقرار بوجود الله أمر ضروري فطري، إذ لا سبيل إلى إنكار ذلك، ومن أنكره إنما هو مكابر معاند.

قال الشهرستاني في (نهاية الإقدام): «أما تعطيل العالم عن الصانع العالم القادر الحكيم فلست أراها مقالة لأحد، ولا أعرف عليه صاحب مقالة إلا ما نقل عن شرذمة قليلة من الدهرية...

فإن الفطر السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ...﴾ [إبراهيم: ١٠]، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ...﴾ [الزخرف: ٨٧]. وإن هم غفلوا عن هذه الفطرة في حال السراء، فلا شك أنهم يلوذون إليه في حال الضراء... ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٦٧]. ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع، وإنما ورد بمعرفة التوحيد ونفي الشريك: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، ولهذا جعل محل النزاع بين الرسل وبين الخلق في التوحيد...»[3].

---

(١) الدرء: ٣/١٤٢.

(٢) الدرء: ٣/١٨٦.

(٣) نهاية الإقدام: ١٢٣، ١٢٤. واستشهد بكلام الشهرستاني هذا شيخ الإسلام في عدة مواضع في الدرء، انظر: ٣/١٢٨، ١٢٩، ٧/٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨.

وبهذا يتبين لنا فساد دليل الحدوث الذي جعلته الماتريدية طريقهم لمعرفة الله تعالى، وأتعبوا أنفسهم في تقريره، وكلفوا الناس أمراً لا يطيقونه، ولم يشرعه الله تعالى ولا رسوله، فابتعدوا عن المنهج القرآني، فضلوا وأضلوا.

* * *

ثانياً: إثبات وحدانية الله تعالى في ربوبيته:

استدلت الماتريدية على إثبات وحدانية الله تعالى في ربوبيته بالدليل المشهور عند المتكلمين والمعروف بدليل التمانع[1]. وهذا الدليل نجده بصورة مطردة عند جميع الماتريدية، حتى أنهم في كثير من كتبهم لا يذكرون غيره[2].

وقد استدل الماتريدي بأدلة أخرى، كاستدلاله بتناهي العالم، وآيات الأنبياء والرسل، واتساق العالم ودقة صنعه. وقد نص على هذا في كتاب (التوحيد) بقوله: «والدلالة أن محدث العالم واحد... اتفاق القول... على أن الواحد اسم لابتداء العدد، واسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل، كما يقال: فلان واحد الزمان ومنقطع القرين في الرفعة والفضل والجلال، وما جاوز ذلك لا يحتمل غير العدد، والأعداد لا نهاية لها من حيث العدد. وفي تحقيق ما يعد يخرج عن النهاية العدد، فيجب أن يكون العالم غير متناه، إذ لو كان من كل منهم شيء واحد، فيخرج الجملة عن التناهي بخروج المحدثين، وذلك بعيد. ثم ما من عدد يشار إليه إلا وأمكن من الدعوى أن يزاد عليه،

---

(١) انظر: اللمع، للأشعري: ٨، الإنصاف، للباقلاني: ٣٠، التمهيد، له أيضاً: ٤٦، الإرشاد، للجويني: ٥٣، نهاية الإقدام: ٩١ - ٩٣، المواقف: ٢٧٨، ٢٧٩، شرح العقائد النسفية: ٩٣، ٩٥ في التوحيد، للنيسابوري: ٦٢٨، شرح الأصول الخمسة: ٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) انظر مثلاً: التوحيد، للماتريدي: ٢٠، ٢١، ١٤٠، تبصرة الأدلة: ل ٣٥ وما بعدها، التمهيد: ٦، النور اللامع: ل ٢٢، ٢٣، المسايرة: ٤٢ - ٤٨، شرح الطحاوية، للميداني: ٤٨.

وينقص منه، فلم يجب القول بشيء لما لا حقيقة لذلك بحق العدد لا يشارك فيه غيره، لذلك بطل القول به»[1].

وقال في استدلاله بآيات الأنبياء والرسل، واتساق العالم: «إنه لم يذكر عن غير الإله الذي يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية، والإشارة إلى أثر فعل منه يدل على ربوبيته، ولا وجد في شيء معنى أمكن إخراجه عن حمله، ولا بعث رسلاً بالآيات التي تقهر العقول ويبهر لها، فتثبت[2] أن القول بذلك خيال ووسواس.

و. . . مجيء الرسل بالآيات التي يضطر من شهدها أنها فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم[3] عن إظهارها، إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وألوهيتهم، فإذا لم يوجد، ولا منعوا عن ذلك ـ مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين ممن لو أحبوا وجود الإبصار لهم في إظهار آياتهم لوجدوا ـ فثبت إن ذلك إنما سلم للرسل، لما لم يكن الإله الحق والخالق للخلق غير الواحد القهار الذي قهر كل متعنت مكابر عن التمويه فضلاً عن التحقيق. . .»[4].

وقال: «وأما دلالة الاستدلال بالخلق فهو: أنه لو كان أكثر من واحد لتقلب فيهم التدبير نحو أن تحول الأزمنة من الشتاء والصيف، أو تحول

---

(١) التوحيد: ١٩.
قال د. فتح الله خليف حول استدلال الماتريدي بتناهي العالم: «أما فكرة تناهي العالم التي يتخذها الماتريدي هنا أساساً للبرهنة على وحدانية الله، فهي فكرة أرسطية. . .».
مقدمة كتاب التوحيد: م ٣٥.
قلت: ولا يبعد أن الماتريدي قد تأثر بفكر أرسطو، فقد اطلع على بعض كتبه كما أشار هو إلى ذلك في كتاب التوحيد، ص ١٤٧.
(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: (فثبت).
(٣) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: (لمنعهم).
(٤) التوحيد: ٢٠.

خروج الإنزال وينعها أو تقدير السماء والأرض، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان، فإذا دار كله على مسلك واحد، ونوع من التدبير، واتساق ذلك سنن واحد، لا يتم بمدبرين، لذلك لزم القول بالواحد. . .»[1].

وهذه الأدلة عند الماتريدي، أدلة سمعية حسية. وأما الدليل العقلي عنده، فهو دليل التمانع[2]. لذلك احتل دليل التمانع عند الماتريدية الصدارة حتى أصبحوا لا يذكرون غيره، وذلك لأن مصدر التلقي عندهم العقل كما تقدم.

وصورة دليل التمانع عندهم كما يعرضه أبو المعين النسفي في التمهيد، هي: «إذا ثبت أن للعالم محدثاً أحدثه، وصانعاً صنعه، كان الصانع واحداً إذ لو كان له صانعان لثبت بينهما تمانع، وذلك دليل حدوثهما، أو حدوث أحدهما، فإن أحدهما لو أراد أن يخلق في شخص حياة، والآخر أراد أن يخلق فيه موتاً، وكذا هذا في جميع المتضادات، كالحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والسواد والبياض، وغير ذلك. إما أن حصل مرادهما، ووجد في المحل المتضادات، وهو محال، وإما أن تعطلت إرادتها ولم تنفذ، ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذاك، وهو تعجيزهما، وإما أن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر، وفيه تعجيز من لم تنفذ إرادته، والعجز من إمارات الحدث، فإذا لم يتصور إثبات صانعين قديمين للعالم، فكان الصانع واحداً ضرورة»[3].

وهذا الدليل لا ريب أنه دليل صحيح وبرهان تام على إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين[4]. ومن قال بعدم صحته فلا شك أنه قد أخطأ[5].

---

(١) التوحيد: ٢١.
(٢) التوحيد: ٢٠، ٢١.
(٣) التمهيد: ٦.
(٤) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ٩/٣٥٤، ٣٥٥.
(٥) كابن رشد، في (مناهج الأدلة): ١٥٧، ١٥٨، تحقيق: محمود قاسم.

ولكن اعتقاد الماتريدية بأن هذا الدليل هو المقصود بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] اعتقاد باطل، وفهم سقيم لكلام الله. والذي جعلهم يقولون هذا، هو اعتقادهم أن الإله بمعنى الآله - اسم فاعل - وأن الإلهية هي القدرة على الاختراع[1]. فالإله عندهم هو بمعنى الرب، وأن الآية دلت على انتفاء ربين فقط، وذلك بتقدير امتناع الفعل من ربين. فالآية تكون عندهم دلت على نفي الشرك في الربوبية فقط، وهو مطلوب دليل التمانع. بينما الآية قد «دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا، وأن إثبات ربين للعالم لم يذهب إليه أحد من بني آدم... ولكن الإشراك الذي وقع في العالم إنما وقع بجعل بعض المخلوقات مخلوقة لغير الله [و][2] في الإلهية بعبادة غير الله تعالى، واتخاذ الوسائط ودعائها والتقرب إليها... فأما إثبات خالقين للعالم متماثلين فلم يذهب إليه أحد من الآدميين. وقد قال تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]...

والرسل دعوا الخلق إلى توحيد الإلهية، وذلك متضمن لتوحيد الربوبية، كما قال كل منهم لقومه: ﴿ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩]. وإلا فمجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرون له، وذلك وحده لا ينفع، وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية...، يظنون أن هذا هو غاية التوحيد...، وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء... من الجهل بالتوحيد، الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب»[3]. فأدلتهم «وإن كانت صحيحة، فلم تنازع في هذا التوحيد أمة من الأمم، وليست الطرق المذكورة في القرآن هي طرقهم، كما أنه ليس مقصود القرآن هو مجرد ما عرفوه من التوحيد»[3].

---

(١) التوحيد، للماتريدي: ٢٠، ٢١، تبصرة الأدلة: ل ٣٥ وما بعدها، النور اللامع: ل ٢٢، ٢٣، المسايرة: ٤٢ - ٤٨، ضوء المعالي: ١٨، ١٩، شرح الطحاوية، للميداني: ٤٨.

(٢) في الأصل بدون الواو، وبإضافتها يستقيم المعنى.

(٣) الدرء: ٩/٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٨، ٣٧٧، ٣٧٨.

فعلى هذا هنالك فرق كبير بين مطلوب الآية ومطلوب دليل التمانع، فمطلوب الآية: هو إثبات توحيد الإلهية بفساد العالم لو وجد من يستحق العبادة مع الله أحد غير الله تعالى.

بينما مطلوب دليل التمانع: هو إثبات توحيد الربوبية بفساد العالم لو وجد خالق آخر للعالم.

فالفرق بين المطلوبين فرق شاسع. فكيف يصح القول بأن مطلوب الآية هو مطلوب دليل التمانع؟!

توحيد الإلهية:

لم تتعرض الماتريدية - كغيرها من الفرق الكلامية - لتوحيد الإلهية، ولم يتنبه أحد منهم إليه، مع أنه قطب رحى الدين وأول وآخر دعوة الأنبياء والمرسلين. ولم يفرقوا بين توحيد الإلهية وتوحيد الربوبية، بل خلطوا بين معنى الإلهية ومعنى الربوبية، وظنوا أن معنى الإلهية هو القدرة على الاختراع. فلذا اعتقدوا أن توحيد الربوبية هو المقصود في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢] ونحوها من الآيات. وظنوا بأن المراد بالتوحيد - الذي هو حق الله على عباده - هو مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم، وظنوا أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد، وأن من جاء به فقد أخلص الدين كله لله وصار مؤمناً موحداً.

وليس الأمر كما ذهبوا إليه، بل هؤلاء ومن قال بقولهم لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله ﷺ، إذ أن الإله هو بمعنى المألوه المعبود الذي يستحق العبادة، وليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق، وهذا ما نص عليه أئمة اللغة.

قال الأزهري في (التهذيب): «قال الليث: والتأله: التعبد... وقال أبو الهيثم: فالله أصله الآه، قال الله عز وجل: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ﴾ [المؤمنون: ٩١]... ولا يكون إلهاً حتى يكون معبوداً، وحتى يكون لعابده خالقاً ورازقاً ومدبراً وعليه

مقتدراً، فمن لم يكن كذلك، فليس بإله، وإن عبد ظلماً، بـل هو مخلوق ومتعبد»[1].

وقال ابن فارس في (مجمل اللغة): «آله إلاهة كعبد عبادة. والمتأله: المتعبد، وبذلك سمي الإله. وكان ابن عباس يقرأ: ﴿وَيَذَرَكَ وَءَالِهَتَكَ﴾ [الأعراف: ١٢٧] أي عبادتك[2].

وقال في (معجم مقاييس اللغـة): «(أله) الهمـزة واللام والهـاء أصل واحد، وهو التعبد. فالإله: الله تعالى، وسمي بذلك لأنه معبود، ويقال: تأله الرجل، إذا تعبد»[3].

وقد ثبت بالنص أن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده، خالق كل شيء، وكانوا مع هذا مشركين، قال الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [العنكبوت: ٦١]. وقال تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ الْأَرْضُ وَمَن فِيهَا إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ﴾ [المؤمنـون: ٨٤ ـ ٨٩]. وقـال تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ﴾ [يوسف: ١٠٦]. قال ابن عباس رضي الله عنهما: «من إيمانهم إذا قيل لهم من خلق السماء، ومن

---

(١) تهذيب اللغة: ٦/٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤.

(٢) مجمل اللغة: ١/١٠١، ط ١، مؤسسة الرسالة.

(٣) معجم مقاييس اللغة: ١/١٢٧، وانظر: اشتقاق أسماء الله، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق د. المبارك: ٢٣، تفسير أسماء الله الحسنى، لأبي إسحق الزجاج، تحقيق أحمد الدقاق: ٢٥، ٢٦. شرح المفصل، لابن يعيش: ١/٣.

خلق الأرض، ومن خلق الجبال؟ قالوا: الله، وهم مشركون»[1].

فدل ذلك على أن التوحيد الذي بعث الله به رسله وأنزل به كتبه ليس هو مجرد توحيد الربوبية، بل إن الرجل لو أقر بما يستحقه الله تعالى من الصفات، ونزهه عن كل ما ينزه عنه، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء لم يكن موحداً، بل ولا مؤمناً، حتى يشهد أن لا إله إلا الله، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له.

ولهذا فإن جميع الرسل دعوا إلى توحيد الله وإخلاص العبادة له، من أولهم إلى آخرهم. فقال نوح عليه السلام لقومه: ﴿ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٥٩] وكذلك هود وصالح وشعيب عليهم السلام. وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

فلا توحيد أكمل من الذي قامت به الرسل، ودعوا إليه، وجاهدوا الأمم عليه. فتوحيد العبادة والإلهية هو التوحيد الذي أرسل الله به رسله وأنزل به كتبه، وعلق النجاة والسعادة في الآخرة به، وهو أول الدين وآخره، وباطنه وظاهره، وذروة سنامه، وقطب رحاه، وهو مناط الإيمان بالله، وهو غاية التوحيد الذي أراده الله ورسوله[2].

وجهل الماتريدية بهذا النوع من التوحيد ـ الذي هو أصل الأصول وأسّ الدين وأساسه ـ يرجع لفساد أصل منهجهم في التلقي حيث أنهم تلقوا

---

(١) تفسير ابن جرير الطبري: ١٣، ٧٧، ٧٨، ط الحلبي، تفسير ابن كثير: ٤/٣٤١، ط الشعب، الدر المنثور، للسيوطي: ٤/٥٩٣، ط دار الفكر.

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل: ١/٢٢٤ ـ ٢٢٨، بيان تلبيس الجهمية: ١/٤٧٨ ـ ٤٨٠، جامع الرسائل: ٢/٨٤، ٨٥، ١٩٧ وما بعدها، مدارج السالكين: ١/١٠١ ـ ١٠٣، ٣/٤٨٠ ـ ٤٨٧.

عقيدتهم من العقل بزعمهم، ولم يتلقوها من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فضلوا وأضلوا.

ولما انتشرت عقيدتهم وعقيدة إخوانهم الأشاعرة في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً، ودُرّست لأبناء المسلمين وعامتهم في المساجد والمدارس والجامعات، حتى أصبح أكثر المسلمين لا يعرفون شيئاً عن توحيد العبادة والإلهية، مما أدى إلى وقوع الشرك في العبادة وانتشاره بين المسلمين، فسجدوا لغير الله، وسألوا غير الله، وذبحوا لغير الله، واستغاثوا بغير الله...

فواحزناه، وواأسفاه «على ما آلتْ إليه حالة الإسلام بين أقوامٍ أنكروه بعد ما عرفوه، ووضعوه بعدما رفعوه، وذهبوا به مذاهبَ لا يعرفُها، ولا شأن له بها.

أيَّ عينٍ يجملُ بها أن تستبقي في محاجرها قطرةً واحدةً من الدمع فلا تُريقُها أمام هذا المنظر المؤثر المحزن، منظرِ أولئك المسلمين وهم رُكعٌ سُجّدٌ على أعتابِ قبر ربما كان بينهم من هو خيرٌ من ساكنه في حياته، فأحرى أن يكون كذلك بعد مماته!

أيّ قلبٍ يستطيع أن يستقر بين جنبي صاحبه ساعةً واحدةً فلا يطير جَزَعاً حينما يرى المسلمين أصحابَ دين التوحيد أكثر من المشركين إشراكاً بالله، وأوسعهم دائرةً في تعدُّدِ الآلهة وكثرة المعبودات!»[1].

«والله لن يسترجعَ المسلمون سالفَ مجدهم، ولن يبلغوا ما يريدون لأنفسهم من سعادة الحياةِ وهناءتها إلا إذا استرجعوا قبل ذلك ما أضاعوه من عقيدة التوحيد..»[1].

---

(١) النظرات، مصطفى المنفلوطي: ٢/٩٣ - ٩٤، ٩٧ الطبعة السادسة ١٩٣٠م.



المبحث الثاني

توحيد الأسماء والصفات

ويشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى: ما تثبته الماتريدية من أسماء الله وصفاته.

المسألة الثانية: قولهم في الصفات الخبرية.

المسألة الثالثة: قولهم في صفات الأفعال.

المسألة الرابعة: قولهم في كلام الله.

*   *   *



المسألة الأولى
ما تثبته الماتريدية من أسماء الله وصفاته

أولاً: الأسماء:

قالت الماتريدية بوجوب إثبات أسماء الله تعالى، وأن إثباتها لا يستلزم التشبيه، بدليل أن الرسل والكتب السماوية قد جاءت بها، ولو كان في إثباتها تشبيه لكان ذلك طعن في الرسل.

قال الماتريدي: «الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية يسمى بها نحو قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الرحمن: ١]. ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد... ولكن لما احتملت تلك الأسماء خروج المسمى بها عن المعروفين من المسمين بما جاز مجيئهم بها مع قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] لينفي به شيئية الأشياء...»[(١)].

وذهب جمهورهم إلى القول بالتوقيف في أسماء الله تعالى، أي أن طريق إثبات الأسماء هو السمع، فلا يسمى الله إلا بما سمى به نفسه وجاء به الشرع.

قال الماتريدي - في نفيه لاسم الجسم عن الله -: «وحقه السمع

(١) التوحيد: ٩٣، ٩٤، وانظر: ٢٤، ٤١، ٤٤، التمهيد: ١٣ - ١٦.

عن الله، أن الجسم ليس من أسمائه، ولم يرد عنه ولا عن أحد ممن أذن لأحد تقليده. فالقول به لا يسع، ولو وسع بالنحت من غير دليل حسي أو سمعي أو عقلي لوسع القول بالجسد والشخص[1]، وكل ذلك مستنكر بالسمع، وليس القول بكل ما يسمى به الخلق، وذلك فاسد[2].

وقال أيضاً: «لا يجوز أن يقال لله تعالى يا مبارك... لأنه لا يعرف في أسمائه هذا بالنقل، وعلينا أن نسكت عن تسميته بما لم يسم نفسه»[3].

وقال في إثبات جواز إطلاق لفظ (الشيء) على الله، وأنه من أسمائه، مستدلاً على ذلك بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩]: «وبعد، فإن القول بهذا كله واجب بما ثبت في السمع التسمية به...»[4].

---

(١) قد صح عن النبي ﷺ وصف الله بأنه (شخص)، وذلك في حديث المغيرة رضي الله عنه، والذي ورد فيه قول النبي ﷺ (ولا شخص أغير من الله...). وقد أخرجه: البخاري تعليقاً: ١٣/٣٩٩، وقد وصله ابن حجر في التغليق: ٥/٣٤٣، ٣٤٤، ومسلم: رقم (١٤٩٩)، وأحمد في المسند: ٤/٢٤٨، الدارمي: ٢/٧٣، وأبو إسماعيل الهروي في الأربعين، ت الفقيهي: ٥١.
والشخص في اللغة: ما شخص وارتفع وظهر.
قال ابن فارس: الشين والخاء والصاد. أصل واحد يدل على ارتفاع في شيء... معجم مقاييس اللغة: ٣/٢٥٤.
وقال ابن الأثير في (النهاية): «الشخص: كل جسم له ارتفاع وظهور». ٢/٤٥١.
وانظر: غريب الحديث، لأبي عبيدالقاسم بن سلام: ٣/٥٨، تهذيب اللغة للأزهري: ٧/٧١، ٧٢، مجمل اللغة، لابن فارس: ٢/٥٢٤، مجمع بحار الأنوار، لمحمد طاهر الهندي: ٣/١٨٥، ١٨٦. وانظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان: ١/٣٣٥ ـ ٣٣٩، الفتح المبين، الفقهي: ٥٦ ـ ٦٤.
(٢) التوحيد: ٣٨.
(٣) التأويلات: ل ٥٦٢، الظاهرية.
(٤) التوحيد: ٤٢، ٩٤.

وقال أبو المعين النسفي: «إن معنى الاسم لو كان ثابتاً من غير إحالة لامتنعنا عن إطلاق الاسم بدون الشرع الوارد به، لأنا ننتهي في أسماء الله تعالى إلى ما أنهانا إليه الشرع، ولهذا لا نسميه طبيباً وإن كان عالماً بالأدواء، والعلل والأدوية، ولا فقيهاً وإن كان عالماً بالأحكام ومعانيها. . .»[1].

وقال عبدالحميد الألوسي[2] في (نثر اللآلي): «اعلم أن المحققين من العلماء على أن أسماءه تعالى توقيفية بمعنى أن جواز تسميته تعالى باسم موقوف على ورود الكتاب والسنة أو الإجماع. . .»[3].

والذي دفعهم للقول بأن أسماء الله توقيفية ـ مع أن مصدرهم في التلقي العقل ـ هو خشية إطلاق أسماء على الله تعالى توهم اتصافه سبحانه بما فيه نقص فقالوا بالتوقيف من باب الاحتياط كما نص على هذا صاحب (بيان الاعتقاد) بقوله: «والحق أنه لابد من التوقيف وذلك للاحتياط عما يوهم باطلاً

---

(١) التمهيد: ١٠، تبصرة الأدلة: ل ٨٤.

(٢) عبدالحميد بن عبدالله بن محمود بن الحسين الألوسي، البغدادي، الحسني الحسيني القادري النقشبندي، الحنفي، الماتريدي. ولد ببغداد سنة ١٢٣٢ هـ، وفقد بصره لعلة الجدري وعمره أقل من عام، وأخذ العلم عن والده ثم عن أخيه الشهاب الألوسي. وتوفي ودفن بالكرخ عام ١٣٢٤ هـ. وله: ديوان شعر، وشرح لمنظومة الأوشي (نظم الأمالي) في العقيدة الماتريدية، سماه بنثر اللآلي.
وقد جمعه أحد تلامذته كتاباً في ترجمته وما عثر عليه من نظمه ونثره، وسماه (الدر النضيد من كلام السيد عبدالحميد).
انظر: مقدمة (نثر اللآلي): ١ ـ ٤، المسك الأذفر: ٩١ ت عبدالله الجبوري، أعلام العراق، الأثري: ١٤ ـ ٢١، معجم المؤلفين العراقيين، عواد: ٢/٢٣٤. الأعلام: ٢٨٨/٣، معجم المؤلفين: ١٠٢/٥.

(٣) نثر اللآلي: ٣٤، ٣٥، وانظر: تفسير النسفي: ٨٧/١، إشارات المرام: ١١٦، بيان الاعتقاد: ل ١٢.

لعظم الخطر في ذلك، فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لابد من الاستناد إلى إذن الشرع»[1].

والقول بالتوقيف في أسمائه تعالى هو قول أهل السنة والجماعة وسلف هذه الأمة قال الإمام أبو عبدالله محمد بن أبي زمنين[2] رحمه الله: «اعلم أن أهل العلم بالله، وبما جاءت به أنبياؤه ورسله، يرون الجهل بما لم يخبر به عن نفسه علماً، والعجز عن مالم يدع إليه إيماناً، وأنهم إنما ينتهون من وصفه بصفاته وأسمائه إلى حيث انتهى في كتابه، على لسان نبيه...[3]».

وهذا الأصل كان يجب على الماتريدية أن يعتمدوا عليه في إثبات جميع العقائد لا أن يقتصروا عليه في بعضها دون بعض، وهذا التفريق في التلقي هو الذي أوقعهم في الاضطراب والانحراف.

ثم إن الماتريدية في إثباتها للأسماء لم يفرقوا بين باب الإخبار عن الله تعالى، وباب التسمية، فأدخلوا في أسمائه تعالى ما ليس من أسمائه كالصانع، والقديم، والذات، والشيء... ونحو ذلك. حتى أن الماتريدي ذكر في

---

(١) بيان الاعتقاد: ل ١٣.

(٢) أبو عبدالله، محمد بن عبدالله بن عيسى بن محمد، المري، الأندلسي، الألبيري، الإمام القدوة الزاهد شيخ قرطبة، ولد سنة ٣٢٤ هـ، كان من الورعين، البكائين، الخاشعين، ذا نية حسنة، وعلى هدى السلف الصالح. وكان إذا سمع القرآن وقرىء عليه ابتدرت دموعه على خديه. توفي رحمه الله سنة ٣٩٩ هـ. له مصنفات كثيرة منها: (المغرب) في اختصار المدونة، (منتخب الأحكام)، (أصول السنة)، انظر: جذوة المقتبس، للحميدي، ت الأبياري: ١٠٠، ١٠١، ١١٦، ٤٨٣، ترتيب المدارك، للقاضي عياض: ١٨٣/٧ - ١٨٦ ط المغرب، الصلة لابن بشكوال: ٤٨٢/٢ - ٤٨٤، سير أعلام النبلاء: ١٨٨/١٧.

(٣) الفتاوى: ٥٧/٥.

تفسيره لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ . . ﴾ [الحشر: ٢٢]، أن لفظ (هو) من أسماء الله تعالى[1].

والصواب: أنه يجب التفريق بين باب التسمية وباب الإخبار، إذ أن ما يدخل في باب الإخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه الحسنى وصفاته العليا. فما يطلق عليه تعالى في باب الأسماء والصفات توقيفي وما يطلق عليه في باب الإخبار لا يجب أن يكون توقيفياً[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ويفرق بين دعائه والإخبار عنه، فلا يدعى إلا بالأسماء الحسنى، وأما الإخبار عنه، فلا يكون باسم سيء، لكن قد يكون باسم حسن، أو باسم ليس بسيء، وإن لم يحكم بحسنه، مثل اسم شيء، وذات، وموجود. . . وكذلك المريد والمتكلم، فإن الإرادة والكلام تنقسم إلى محمود ومذموم، فليس ذلك من الأسماء الحسنى، بخلاف الحكيم والرحيم والصادق ونحو ذلك، فإن ذلك لا يكون إلا محموداً.

وهكذا كما في حق الرسول حيث قال: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣] فأمرهم أن يقولوا يا رسول الله، يا نبي الله، كما خاطبه الله بقوله: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ﴾ [الأنفال: ٦٤، ٦٥]. ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ﴾ [المائدة: ٦٧] لا يقول يا محمد، يا أحمد، يا أبا القاسم! وإن كانوا يقولون في الإخبار كالأذان ونحوه، أشهد أن محمداً رسول الله، كما قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقال: ﴿وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ﴾ [الصف: ٦]، وقال: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ

---

(١) التأويلات: ل ٥٦٢ الظاهرية، وانظر: التوحيد ٤٢، ٦٥، بحر الكلام: ١٨، ١٩، ٢٠، التمهيد: ١٤، النور اللامع: ل ٤٠، ضوء المعالي: ٢٦، ٢٧.

(٢) انظر: الجواب الصحيح: ٣/٢٠٣، بدائع الفوائد: ١/١٦١، ١٦٢، لوامع الأنوار البهية: ١/١٢٤.

مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

فهو سبحانه لم يخاطب محمد إلا بنعت التشريف... مع أنه في مقام الإخبار عنه قد يذكر اسمه. فقد فرق سبحانه بين حالتي الخطاب في حق الرسول وأمرنا بالتفريق بينهما في حقه، وكذلك هو المعتاد في عقول الناس إذا خاطبوا الأكابر من الأمراء والعلماء والمشايخ والرؤساء لم يخاطبوهم ويدعوهم إلا باسم حسن، وإن كان في حال الخبر عن أحدهم، يقال: هو إنسان وحيوان ناطق وجسم ومحدث ومخلوق...»[(1)].

وأما بالنسة لإثباتهم لمدلولات الأسماء، فهم إما أن يجعلوا مدلول الاسم هو الذات، وهذا في اسم (الله) فقط، وإما أن يكون المدلول مأخوذاً عندهم باعتبار ما أثبتوه من الصفات، كاسم السميع والبصير والعليم...، وإما أن يردوه إلى الصفات السلبية والإضافية.

فالاسم عندهم إن دل على ما أثبتوه من الصفات، أثبتوه على حقيقته، وإن خالف صرفوه عن حقيقته بالتأويل. وذلك لاعتقادهم أن ما دل عليه الاسم من المعاني والحقائق يعارض الدليل العقلي.

قال ابن الهمام: «ثم إنه [تعالى] سميع بسمع وبصير بصفة تسمى بصراً، وكذا عليم بعلم، وقدير بقدرة، ومريد بإرادة لأنه تعالى أطلق على نفسه هذه الأسماء خطاباً لمن هو من أهل اللغة، والمفهوم في اللغة من عليم ذات له علم. بل يستحيل عندهم عليم بلا علم كاستحالته بلا معلوم، فلا يجوز صرفه عنه إلا لقاطع عقلي يوجب نفيه...»[(2)].

وقال البياضي: «إن العالم والقادر وسائر الأسماء المشتقة ليست أسماء للذات من غير اعتبار معنى، بل معناها إثبات ما هو لازم مأخذ الاشتقاق، ولا معنى له سوى إدراك المعاني، والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك،

---

(١) الفتاوى: ٦/١٤٢، ١٤٣، وانظر شرح الأصفهانية: ٥ ط مخلوف، رد الإمام الدارمي على بشر المريسي: ٧.

(٢) المسايرة: ٦٨، ٦٩.

فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب تعالى، كيف والخلو عنها نقص وذهاب إلى أنه لا يعلم ولا يقدر؟»[1].

وقال أيضاً: «إن مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة وهو اسم الجلالة فقط، وقد يكون مأخوذاً باعتبار الصفات والأفعال والسلوب والإضافات. ولا خفاء في تكثر أسمائه تعالى بهذا الاعتبار...»[2].

قولهم: بأن اسم (الله) يدل على الذات من غير اعتبار للمعنى. معناه أنه لا يدل على صفة، وهو خطأ ظاهر. وذلك أن جميع أسماء الله تعالى حسنى، كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، فهي حسنى لدلالتها على صفات الكمال والجلال والعظمة لله تعالى، ولو كان اسم (الله) لا معنى له لم يكن فيه مدح ولا ثناء لله تعالى، فكيف وهو أعظم أسماء الله تعالى؟! وإنما كان أعظمها لدلالته على جميع صفات الكمال والجلال. كما قال عبدالعزيز الدميري[3]:

ويجمع اسم الله كل معنى ... من الصفات والأسامي الحسنى
إذ الإله من له الكمال ... والكبريا والعز والجلال[4]

وقال الإمام ابن القيم رحمه الله: «اسم (الله) دال على جميع الأسماء

---

(١) إشارات المرام: ١١٩.
(٢) المرجع السابق: ١١٤، وانظر: التوحيد: ٦٥، ٦٦، ٦٩، تبصرة الأدلة: ل ١٢٨، نظم الفرائد: ٢١.
(٣) عبدالعزيز بن أحمد بن سعيد بن عبدالله الدميري، الشافعي، الشهير بالديرني، أبو محمد، عز الدين، ضياء الدين، مفسر، فقيه، متكلم، واعظ، أديب، له تصانيف كثيرة. ولد سنة ٦١٢، وتوفي سنة ٦٩٤ هـ وقيل: ٦٩٧ هـ وقيل: ٦٩٩ هـ. انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٨/١٩٩، حسن المحاضرة: ١/٤٢١، شذرات الذهب: ٥/٤٥٠، معجم المؤلفين: ٥/٢٤١.
(٤) (نور الغسق في بيان هل اسم الجلالة مرتجل أم مشتق)، لمحمد الغيث بن ماء العينين، المطبوع بذيل آخر الجزء الثاني من كتاب (النفحة الأحمدية في بيان الأوقات المحمدية) لأبي العباس أحمد بن الشمس: ٢/١٤٧ ط ١ سنة ١٣٣٠ هـ، مصر.

الحسنى والصفات العليا بالدلالات الثلاث: فإنه دال على إلهيته المتضمنة لثبوت صفات الإلهية له، مع نفي أضدادها عنه.

وصفات الإلهية هي صفات الكمال، المنزهة عن التشبيه والمثال وعن العيوب والنقائص. ولهذا يضيف الله تعالى سائر الأسماء الحسنى إلى هذا الاسم العظيم كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، ويقال الرحمن، والرحيم، والقدوس، والسلام... من أسماء الله، ولا يقال: الله من أسماء (الرحمن)... ونحو ذلك.

فعلم أن اسم (الله) مستلزم لجميع معاني الأسماء الحسنى، دال عليها بالإجمال، والأسماء الحسنى تفصيل وتبيين لصفات الإلهية، التي اشتق منها اسم (الله). واسم (الله) دال على كونه مألوهاً معبوداً، تألهه الخلائق محبة وتعظيماً وخضوعاً، وفزعاً إليه في الحوائج والنوائب»[1].

وأما بالنسبة لبقية الأسماء، فإن الماتريدية تقر بأن لها معاني مأخوذة باعتبار الصفات، أي أنها تدل على الصفات كما تدل على الذات. إلا أنهم في الأسماء التي مدلولاتها لا تتفق مع ما اعتقدوه في باب الصفات، لا يثبتون ما دلت عليه من المعاني والحقائق على الوجه الصحيح. بل يأولونها بما يتفق مع اعتقادهم في الصفات. وأقرب مثال على هذا اسم الله (الأعلى)، و(الظاهر).

قال الماتريدي في تفسيره لاسم (الأعلى): «الأعلى... هو أعلى من أن يمسه حاجة أو يلحقه آفة»[2].

وقال أبو البركات النسفي: «الأعلى: بمعنى العلو الذي هو القهر والاقتدار، لا بمعنى العلو في المكان»[3].

---

(١) مدارج السالكين: ١/٣٢، ٣٣، وانظر: الروض الأنف، للسهيلي، تحقيق عبدالرحمن الوكيل: ١/٢١٧.
(٢) التأويلات: ل ٦٣٦ الظاهرية.
(٣) تفسير النسفي: ٤/٣٤٩.

وقال الماتريدي في تفسيره لاسم (الظاهر): «الظاهر هو الغالب القاهر الذي لا يغلبه شيء»[1].

وقال أبو البركات النسفي: «الظاهر: بالأدلة الدالة عليه. . .، وقيل العالي على كل شيء الغالب له. من ظهر عليه إذا علاه وغلبه»[2].

يظهر مما تقدم كيف أن اعتقاد الماتريدية نفي علو الله بذاته فوق خلقه، أثر في فهمهم لهذين الإسمين حتى قصروا معناهما على علو القدر والقهر.

وجواب أهل السنة عما نفته الماتريدية من المعاني والحقائق في هذه الأسماء وغيرها، هو جواب الماتريدية لمنازعهم من المعتزلة فيما أثبتوه من المعاني والحقائق، نحو السميع والبصير والعليم. . . إذ أن القول في دلالات الأسماء جميعها واحد، ولا دليل على التفريق، فهي تجري على قاعدة واحدة، وهي: «أن الاسم من أسمائه [تعالى] له دلالات. دلالة على الذات والصفة بالمطابقة، ودلالة على أحدهما بالتضمن، ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم»[3].

فـ «الاسم من أسمائه تبارك وتعالى كما يدل على الذات والصفة التي اشتق منها بالمطابقة، فإنه يدل عليه دلالتين أخريين بالتضمن واللزوم. فيدل على الصفة بمفردها بالتضمن، وكذلك على الذات المجردة عن الصفة، ويدل على الصفة الأخرى باللزوم.

فإن اسم (السميع) يدل على ذات الرب وسمعه بالمطابقة، وعلى الذات وحدها، وعلى السمع وحده بالتضمن. ويدل على اسم (الحي) وصفة الحياة بالالتزام، وكذلك سائر أسمائه وصفاته. . .

فإن من لوازم اسم (العلي) العلو المطلق بكل اعتبار. فله العلو المطلق

---

(١) التأويلات: ل ٥٤٧ الظاهرية.
(٢) تفسير النسفي: ٤/٢٢٢، ٢٢٣.
(٣) بدائع الفوائد: ١/١٦٢.

من جميع الوجوه: علو القدر، وعلو القهر، وعلو الذات، فمن جحد علو الذات فقد جحد لوازم اسمه (العلي).

وكذلك اسم (الظاهر) من لوازمه: أن لا يكون فوقه شيء، كما في الصحيح عن النبي ﷺ: «وأنت الظاهر، فليس فوقك شيء»[1]. بل هو سبحانه فوق كل شيء. فمن جحد فوقيته سبحانه فقد جحد لوازم اسمه (الظاهر)... وكذلك سائر أسمائه الحسنى»[2].

وتعطيل حقائق ومعاني الأسماء كلها أو بعضها قدح في صحة إطلاقها، إذ أن شرط صحة إطلاق الأسماء حصول معانيها وحقائقها، ثم إنه لا مانع ولا محذور من إثبات هذه المعاني والحقائق، وذلك أن الاسم والصفة له ثلاث اعتبارات، اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد.

الاعتبار الثاني: اعتباره مضافاً إلى الرب مختصاً به.

الثالث: اعتباره مضافاً إلى العبد مقيداً به، فما لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتاً للرب والعبد، وللرب منه ما يليق بكماله وللعبد منه ما يليق به. وهذا كاسم السميع الذي يلزمه إدراك المسموعات والبصير الذي يلزمه رؤية المبصرات والعليم والقدير وسائر الأسماء، فإن شرط صحة إطلاقها حصول معانيها وحقائقها للموصوف بها، فما لزم هذه الأسماء لذاتها فإثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه، بل تثبتت له على وجه لا يماثله فيه خلقه ولا يشابههم، فمن نفاه عنه لإطلاقه على المخلوق ألحد في أسمائه، وجحد صفات كماله. ومن أثبته له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ومن أثبته له على وجه لا يماثل فيه خلقه بل كما يليق بجلاله

---

(١) رواه مسلم: في الذكر والدعاء، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، رقم (٢٧١٣)، والترمذي: في الدعوات، باب من الأدعية عند النوم، رقم (٣٣٩٧)، وأبو داود: في الأدب، باب ما يقال عند النوم، رقم (٥٠٥١)، وأحمد في المسند: ٢/٣٨١، ٤٠٤، ٥٣٦.

(٢) مدارج السالكين: ١/٣٠، ٣١.

وعظمته فقد بريء من فرث التشبيه ودم التعطيل وهذا طريق أهل السنة.

وما لزم الصفة لإضافتها إلى العبد وجب نفيه عن الله كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة إلى الغذاء ونحو ذلك. . .

وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها، فإنه لا يثبت للمخلوق بوجه كعلمه الذي يلزمه القدم والوجوب والإحاطة بكل معلوم وقدرته وإرادته وسائر صفاته فإن ما يختص به منها لا يمكن إثباته للمخلوق»(١).

فإذا اتضحت هذه القاعدة علم خطأ الماتريدية في تعطيلهم لكثير من أسماء الله تعالى عما دلت عليه من المعاني، وعلم فساد تأويلهم لها الذي نجم عنه تشبيه مسبق.

فالحق والصواب الذي يجب أن يصار إليه، هو إثبات الأسماء الحسنى والصفات العلى لله تعالى حقيقة من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل.

* * *

ومن أهم المسائل المتعلقة بباب (الأسماء)، عند الماتريدية، مسألة الاسم والمسمى، والتي لا يكاد كتاب من كتب العقائد عندهم يخلو من بحثها، بل تكاد تكون هي المسألة الوحيدة المطروقة في الباب في كثير من كتبهم.

ذهبت الماتريدية في هذه المسألة إلى القول بأن الاسم هو المسمى. واحتجوا بقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨]، وقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١]، وقوله: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ٢] ونحو ذلك من النصوص.

وغاية شبهتهم في هذه القضية: أن الله هو الخالق وما سواه مخلوق، فلو

---

(١) بدائع الفوائد: ١٦٥/١، وانظر: الدرء: ٣٣٠/٣ ـ ٣٣٣، شرح الأصفهانية: ٧٦، ٧٧ ط مخلوف.

كانت أسماؤه غيره لكانت مخلوقه، وللزم أن لايكون له اسم في الأزل ولا صفة(1).

قال البزدوي: «إن الدليل يضطرنا وكل عاقل إلى القول بأن الاسم نفس المسمى، فإن الناس أمروا بأن يعبدوا الله تعالى، ويوحدوا الله تعالى ويعظموه ويكبروه ويهللوه، ولو أن الاسم غير المسمى لكان هذا خطأ.

قال الله تعالى: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٣٦]، وقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمْ﴾ [الحج: ١]...»(2).

وقال أبو المعين النسفي: «اعلم بأن الاسم والمسمى واحد... والله تعالى بجميع أسمائه واحد. دليلنا قول الله عز وجل: ﴿فَٱعْبُدِ ٱللَّهَ مُخْلِصًا لَّهُ ٱلدِّينَ﴾ [الزمر: ٢]، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا﴾ [التوبة: ٣١]. الله تعالى أمرنا بأن نوحد الله تعالى فلو كان اسم الله تعالى غير الله لكان حصول التوحيد للاسم لا لله تعالى...»(3).

وقال الأوشي في منظومته:

وليس الاسم غيراً للمسمى لدى أهل البصيرة خير آل

قال الشارح: «أي ليس الاسم غير المسمى... بل هو عينه بمعنى أن الحكم الواقع على الاسم واقع على المسمى لا محالة محتجين بقوله تعالى: ﴿تَبَـٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨] وبقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١] إذ المعنى تعالى الله، وتنزه الله، لأن المتعال المتنزه عما لا يليق به هو الله تعالى»(4).

---

(1) انظر: التأويلات: ل ٣ الظاهرية، التوحيد: ٦٦، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ١٥، حاشية جامع المتون: ٤، ٥، نظم الفرائد: ل ١٧، والمطبوع: ٢٠.

(2) أصول الدين: ٨٨، ٨٩، ٩٠.

(3) بحر الكلام: ٣٧، وانظر: تبصرة الأدلة: ١٩٨.

(4) نثر اللآلىء: ٣٥، وانظر: بيان الاعتقاد: ل ١١، رسالة الخليلي في الخلاف بين =

والكلام في مسألة هل الاسم هو المسمى أم غيره ـ والتي خاضت فيها الماتريدية كغيرها من الفرق الكلامية ـ من البدع التي حدثت بعد القرون المفضلة، والتي لا أصل لها لا من الكتاب، ولا من السنة، بل لا يعرف عن أحد من السلف ولا أئمة المسلمين أنه تكلم في هذه المسألة بشيء.

قال الإمام محمد بن جرير الطبري رحمه الله: «وأما القول في الاسم أهو المسمى أم غير المسمى، فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع. فالخوض فيه شين والصمت عنه زين. وحسب امرىء من العلم به والقول فيه أن ينتهي إلى قول الله عز وجل ثناؤه الصادق، وهو قوله: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠] وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] ويعلم أن ربه هو الذي على العرش استوى، له ما في السموات وما في الأرض وما بينهما وما تحت الثرى، فمن تجاوز ذلك فقد خاب وخسر وضل وهلك»[1].

وذكر الإمام أبو محمد رزق الله التميمي[2] رحمه الله: «أن الإمام أحمد رحمه الله كان يشق عليه الكلام في الاسم والمسمى، ويقول: هذا كلام محدث ولا يقول: أن الاسم غير المسمى، ولا هو هو، ولكن يقول: أن الاسم

= الأشاعرة والماتريدية: ل ٤١، ٤٢، تحفة الأعالي شرح ضوء المعالي: ٢٨، ٢٩، نظم الفرائد: ل ١٧، المطبوع: ٢٠، حاشية جامع المتون: ٨.

(١) صريح السنة، تحقيق بدر المعتوق: ٢٦، ٢٧.

(٢) رزق الله بن عبدالوهاب بن عبدالعزيز التميمي، البغدادي، المقرىء المحدث الفقيه، الواعظ، شيخ الحنابلة أبو محمد. ولد سنة ٤٠٠ هـ وقيل ٤٠١ هـ، توفي رحمه الله سنة ٤٨٨ هـ ودفن إلى جانب قبر الإمام أحمد رحمه الله. ويؤثر عنه أنه كان يقول: «يقبح بكم أن تستفيدوا منا، ثم تذكرونا، فلا تترحموا علينا». رحمه الله. انظر: معجم الأدباء: ١١/١٣٦، سير أعلام النبلاء: ١٨/٦٠٩، ذيل طبقات الحنابلة: ١/٧٧، شذرات الذهب: ٣/٣٨٤.

للمسمى، اتباعاً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠](١).

وسبب حدوث هذه المسألة: أن الجهمية لما ابتدعت القول بخلق القرآن، قالت بخلق أسماء الله تعالى، إذ أن القول في أسمائه تعالى نوع من القول في كلامه. مما دفعهم إلى القول بأن أسماء الله غيره، وأن الاسم غير المسمى. فذمهم السلف لقولهم هذا «وغلظوا فيهم القول، لأن أسماء الله كلامه، وكلام الله غير مخلوق بل هو المتكلم به، وهو المسمى لنفسه بما فيه من الأسماء...

فلهذا يروى عن الشافعي والأصمعي وغيرهما أنه قال: إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى، فاشهد عليه بالزندقة. ولم يعرف أيضاً عن أحد من السلف أنه قال الاسم هو المسمى...»(٢).

ولما كانت الماتريدية تعتقد أن أسماء الله غير مخلوقة، كما أن كلامه غير مخلوق، قابلوا قول الجهمية بأن الاسم غير المسمى، بعدم الغيرية بينهما ولم يتفطنوا لما في لفظ الغير من الإجمال فوقعوا فيما وقعوا فيه.

ومنشأ الغلط في المسألة «من إطلاق ألفاظ مجملة محتملة لمعنيين: صحيح وباطل. فلا ينفصل النزاع إلا بتفصيل تلك المعاني وتنزيل ألفاظها عليها... وبلاء القوم من لفظة الغير، فإنها يراد بها [معنيان](٣) أحدهما: المغاير لتلك الذات المسماة بالله، وكل ما غاير الله مغايرة محضة بهذا الاعتبار فلا يكون إلا مخلوقاً. ويراد به مغايرة الصفة إذا خرجت عنها فإذا قيل علم الله وكلام الله غيره، بمعنى أنه غير الذات المجردة عن العلم والكلام كان المعنى صحيحاً،

---

(١) مقدمة في عقيدة الإمام أحمد وأصول مذهبه، للإمام رزق الله التميمي، مطبوعة مع طبقات الحنابلة لأبي يعلى: ٢/٢٧٠، وانظر ٢/٢٩٩.

(٢) الفتاوى: ٦/١٨٦، ١٨٧.

(٣) في الأصل (معنيين).

ولكن الإطلاق باطل، وإذا أريد أن العلم والكلام مغاير لحقيقته المختصة التي امتاز بها عن غيره كان باطلاً لفظاً ومعنى. . .»[1].

والصواب في المسألة التفصيل «فالاسم يراد به المسمى تارة ويراد به اللفظ الدال عليه أخرى، فإذا قلت: قال الله كذا، واستوى الله على عرشه وسمع الله، ورأى وخلق فهذا المراد به المسمى نفسه، وإذا قلت (الله) اسم عربي، و(الرحمن) اسم عربي، و(الرحمن) من أسماء الله، و(الرحمن) وزنه فعلان، و(الرحمن) مشتق من الرحمة ونحو ذلك، فالاسم ههنا للمسمى ولا يقال غيره لما في لفظ الغير من الإجمال، فإن أريد بالمغايرة أن اللفظ غير المعنى فحق، وإن أريد أن الله سبحانه كان ولا اسم له حتى خلق لنفسه اسماً أو حتى سماه خلقه بأسماء من وضعهم فهذا من أعظم الضلال والإلحاد»[2].

وأما استدلال الماتريدية بقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٧٨] وقوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ﴾ [الأعلى: ١]. . . ونحو ذلك من الآيات، على أن الاسم هو المسمى. هو في الحقيقة حجة عليهم، «لأن النبي ﷺ امتثل هذا الأمر وقال: سبحان ربي الأعلى، سبحان ربي العظيم، ولو كان الأمر كما زعموا لقال: سبحان اسم ربي العظيم. ثم إن الأمة كلهم لا يجوز أحد منهم أن يقول: عبدت اسم ربي، ولا سجدت لاسم ربي، ولا ركعت لاسم ربي، ولا يا اسم ربي ارحمني، وهذا يدل على أن الأشياء متعلقة بالمسمى لا بالاسم»[3].

وأما الجواب عن تعلق الأمر بالذكر والتسبيح بالاسم، فهو: «أن الذكر الحقيقي محله القلب لأنه ضد النسيان، والتسبيح نوع من الذكر، فلو أطلق الذكر والتسبيح لما فهم منه إلا ذلك دون اللفظ باللسان، والله تعالى أراد من عباده الأمرين جميعاً ولم يقبل الإيمان وعقد الإسلام إلا باقترانهما، واجتماعهما

---

(١) بدائع الفوائد: ١/١٧، ١٨.

(٢) شفاء العليل، لابن القيم: ٢٧٧، وانظر: شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي: ٨٠.

(٣) بدائع الفوائد: ١/١٨، وانظر: لوامع الأنوار البهية: ١/٢٩، ١١٩.

فصار معنى الآيتين: سبح ربك بقلبك ولسانك، واذكر ربك بقلبك ولسانك. فاقحم الاسم تنبيهاً على هذا المعنى حتى لا يخلو الذكر والتسبيح من اللفظ باللسان، لأن ذكر القلب متعلقه المسمى المدلول عليه بالاسم دون ما سواه والذكر باللسان متعلقه اللفظ مع مدلوله لأن اللفظ لا يراد لنفسه فلا يتوهم أحد أن اللفظ هو المسبح دون ما يدل عليه من المعنى»[1].

فإطلاق القول: بأن الاسم غير المسمى، أو أنه هو، غير صحيح، بل هو باطل لاحتماله معاني باطلة. والصواب هو التفصيل في المسألة كما تقدم بيانه... والله تعالى أعلم...

ثانياً: الصفات:

تعد الماتريدية من (الصفاتية)، وذلك لأنهم يثبتون بعض الصفات، ويثبتون لهذه الصفات معنى حقيقياً يقوم بذات الرب تعالى. فليست هي عندهم مجرد وصف الواصف أو نفي الضد[2].

وتأكد الماتريدية على أن إثبات هذه الصفات لا يستلزم التشبيه، إذ أنه لا شبه بين حقيقة الخالق والمخلوق، ولو كان إثبات الصفات يستلزم التشبيه للزم قدم المخلوق أو حدوث الخالق، وهذا مالا يقول به عاقل.

قال الماتريدي: «ليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفي حقائق ما في الخلق عنه... فلو كان لشيء منه شبه يسقط عنه من ذلك القدم، أو عن غيره الحدث...، فلو وصف بالشبه بغيره بجهة فيصير من ذلك الوجه كأحد الخلق»[3].

وقال أبو المعين النسفي: «إن الصانع القديم ـ جل ثناؤه ـ لا يشبه

---

(١) المرجع السابق: ١/١٩.

(٢) انظر: التوحيد: ٤٩ ـ ٦٠، ١٢٨، ١٢٩، التأويلات: ل ٣٣٧ الظاهرية، أصول الدين، للبزدوي: ٢١، ٢٢، إشارات المرام: ١٠٧، ١٣٦.

(٣) التوحيد: ٢٤، ٢٥، وانظر: ٤١، ١٠٧.

العالم، ولا شيئاً من العالم بوجه من الوجوه، لأن المتشابهين هما المتماثلان، والمتماثلان ما ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسد مسده... فإن كان المتغايران ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده من جميع الوجوه كانا مثلين من جميع الوجوه، وإن كان ينوب منابه، ويسد مسده من بعض الوجوه فهما مثلان من ذلك الوجه، ثم إنما ينوب أحدهما مناب صاحبه ويسد مسده في وجه من الوجوه إن استويا في ذلك الوجه، إذاً لو كان بينهما تفاوت في ذلك الوجه لما ناب أحدهما مناب صاحبه، ولا سد مسده، وإذا عرف هذا فنقول: إن الله تعالى لو كان مثلاً للعالم، أو لشيء من أجزائه من جميع الوجوه، لكان هو جل جلاله محدثاً من جميع الوجوه أو كان ما يماثله قديماً من جميع الوجوه. ولو كان يماثله بوجه من الوجوه لكان الله تعالى محدثاً من ذلك الوجه، أو ما يماثله من ذلك الوجه. والقول بحدث القديم من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه، أو بقدم المحدث من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه محال»(1).

وما ذكرته الماتريدية من الدليل العقلي على نفي التشبيه من جهة أنه يستلزم الجمع بين النقيضين صحيح. ولكنهم ساروا على هذا الأصل فقط فيما اثبتوه من الصفات، وأما في بقية الصفات فهم على النقيض من ذلك، إذ يعتقدون أن إثباتها على حقيقتها يستلزم التشبيه والتجسيم، وهذا في الحقيقة تناقض، إذ أن القول في جميع الصفات واحد نفياً وإثباتاً، ولا دليل على التفريق.

وأما من ناحية علاقة الصفات بالذات، فقد قالت الماتريدية بأن صفات الله لا هي هو ولا غيره، إذ لو كانت الصفات عين الذات لكانت ذاتاً، ولو كانت غيراً لزم تعدد القدماء، لأن الغيرين هما اللذان يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر.

قال الأوشي:

«صفات الله ليست عين ذات   ولا غيرا سواه ذا انفصال

---

(1) التمهيد: ١٣، ١٤، وانظر: أصول الدين: ٣١ - ٣٣، تبصرة الأدلة: ل ٨٦ - ١٠٠.

قال ملا علي القاري: «أطلق الناظم صفات الله، فشملت صفات الذات وصفات الأفعال، فهي ليست عين الذات ولا غيرها... لو كانت عيناً لكانت ذاتاً، ولو كانت غيراً لزم التركيب وهو من المحالات»[1].

والذي دفع الماتريدية إلى هذا القول، هو اعتراض المعتزلة عليهم عندما أثبتوا بعض الصفات، بأن إثباتها لله يستلزم تعدد القدماء، إذ أن الصفات غير الذات. فقالت الماتريدية بنفي الغيرية دفعاً لهذا الاعتراض، وقالت بنفي ذاتية الصفات دفعاً لنفي الصفات.

يوضح هذا قول أبي المعين النسفي: «وما يزعم المعتزلة أن الله تعالى لو كانت له هذه الصفات لكانت أغياراً له، وفيه إبطال التوحيد، والقول بأزلية غير الله تعالى كلام باطل، لأن الصفات ليست بأغيار الله تعالى، بل كل صفة لا هو ولا غيره، لأن الغيرين موجودان، يتصور وجود أحدهما مع انعدام صاحبه، وذلك في حق ذات الله تعالى وصفاته ممتنع، إذ ذاته أزلي، وكذا صفاته، والعدم على الأزلي محال. فانعدم حد المغايرة، وانعدمت المغايرة، كالواحد من العشرة لا يكون غير العشرة، ولا عين العشرة، لاستحالة بقائه بدونها، أو بقائها بدونه، إذ هو منها، فعدمها عدمه، ووجودها وجوده»[2].

وقال أيضاً: «لا حاجة بنا إلى الاشتغال بتحديد الغيرين، لأن الخصوم هم الذين يريدون نفي الصفات بعلة أنها لو كانت ثابتة، لكانت أغياراً للذات، فإذا منعناهم من إثبات المغايرة بطلت شبهتهم»[3].

وهذه المسألة من المغاليط التي ابتدعتها الجهمية حيث استخدموا في

---

(١) ضوء المعالي: ٢٤، ٢٥، ٢٦، نثر اللآلىء: ٢٥ - ٢٧، وانظر: التوحيد: ٣٣، ٥٥، ٥٩، ٦٩، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٥، أصول الدين: ٣٤، ٣٥، النور اللامع: ل ٤٠، السيف المشهور: ل ١٣، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ٢٧، إشارات المرام: ١١٨، ١٣٦.

(٢) التمهيد: ٢٣، تبصرة الأدلة: ل ١٤٦ - ١٥١، بحر الكلام: ١٦، ١٧.

(٣) النور اللامع: ل ٤٠، ٤٤.

مناظراتهم ألفاظاً مجملة حتى يوقعوا الناس في شراكهم فيجذبونهم إلى ما هم فيه من الضلال والاعتقاد الفاسد.

قال الإمام أحمد رحمه الله في رده على الجهمية: «ثم إن الجهم ادعى أمراً آخر، وهو من المحال.

فقال: أخبرونا عن القرآن أهو الله، أو غير الله...؟

فادعى في القرآن أمراً يوهم الناس. فإذا سئل الجاهل عن القرآن، هو الله، أو غير الله؟ فلا بد له من أن يقول بأحد القولين.

فإن قال: هو الله.

قال له الجهمي: كفرت.

وإن قال: هو غير الله.

قال: صدقت، فلم لا يكون غير الله مخلوقاً؟

فيقع في نفس الجاهل من ذلك ما يميل به إلى قول الجهمي»[1].

والماتريدية لما ألجائتهم الجهمية والمعتزلة إلى هذا القول، أرادوا أن يتخلصوا من هذا الإشكال، فخرجوا بقول ثالث، وهو أن صفات الله لا هي هو ولا غيره. وهو في الحقيقة قول متناقض لا سبيل إلى رفعه[2]، إذ أنهم بقولهم هذا نفوا مسمى اللفظين مطلقاً.

ولما كان أهل السنة والجماعة معتصمين بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وفقهم الله تعالى إلى الحق والصواب، ولم يقعوا في شراك الجهمية كما وقع غيرهم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وقد تكلم الإمام أحمد في رده

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة، ت عميرة: ١١٠، وضمن عقائد السلف، ت النشار والطالبي: ٧٣، وضمن شذرات البلاتين: ١٩.

(٢) انظر: مقدمة تحقيق كتاب ابن رشد (مناهج الأدلة) لمحمود قاسم: ١٢٠.

على الجهمية في جواب هذا، وبين أن لفظ (الغير) لم ينطق به الشرع لا نفياً ولا إثباتاً، وحينئذ فلا يلزم أن يكون داخلاً لفظ (الغير) في كلام الشارع ولا غير داخل. . . ، وأيضاً فهو لفظ مجمل، يراد بالغير ما هو منفصل عن الشيء، ويراد بالغير ما ليس هو الشيء. فلهذا لا يطلق القول بأن كلام الله وعلم الله ونحو ذلك هو هو، لأن هذا باطل، ولا يطلق أنه غيره، لئلا يفهم أنه بائن عنه منفصل عنه. وهذا الذي ذكره الإمام أحمد، عليه الحذاق من أئمة السنة، فهؤلاء لا يطلقون أنه هو، ولا يطلقون أنه غيره، ولا يقولون ليس هو هو ولا غيره. فإن هذا أيضاً إثبات قسم ثالث وهو خطأ. ففرق بين ترك إطلاق اللفظين لما في ذلك من الإجمال، وبين نفي مسمى اللفظين مطلقاً، وإثبات معنى ثالث خارج عن مسمى اللفظين»(١).

«والذي عليه سلف الأمة وأئمتها إذا قيل لهم علم الله وكلام الله، هل هو غير الله أم لا؟ لم يطلقوا النفي ولا الإثبات، فإنه إذا قيل لهم غيره أوهم أنه مباين له.

وإذا قال ليس غيره أوهم أنه هو، بل يستفصل السائل، فإن أراد بقوله غيره أنه مباين له منفصل عنه، فصفات الموصوف لا تكون مباينة له منفصلة عنه، وإن كان مخلوقاً، فكيف بصفات الخالق؟ وإن أراد بالغير أنها ليست هي هو فليست الصفة هي الموصوف، فهي غيره بهذا الاعتبار»(٢).

«فالواجب أن ينظر في هذا الباب، فما أثبته الله ورسوله أثبتناه، وما نفاه الله ورسوله نفيناه، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الإثبات والنفي، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني، وننفي ما نفته النصوص من الألفاظ والمعاني. وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين. . . ، فلا تطلق نفياً ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى

---

(١) الفتاوى: ١٧/١٥٨ - ١٦١.

(٢) الجواب الصحيح: ٢/١٥٧.

هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة، مع قرائن تبين المراد بها»[1].

* * *

وأما الصفات الثبوتية عند الماتريدية فهي ثمان صفات، وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين[2].

وهم قد خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها، لأنها هي التي دل العقل عليها عندهم. وأما غيرها من الصفات، فإنه لا دليل عليها من العقل عندهم، فلذا قالوا بنفيها.

وسلكوا في الاستدلال على إثبات هذه الصفات طريقتين، وقد يسلكوا أحياناً طرقاً غيرها:

الأولى: التنزيه عن النقائص.

الثانية: دلالة المحدثات.

قال أبو المعين النسفي موضحاً الطريقة الأولى: «إذا ثبت أن صانع العالم قديم ومن شرط القدم التبري عن النقائص، ثبت أنه حي قادر سميع بصير عالم، إذ لو لم يكن كذلك لكان موصوفاً بالموت والجهل والعجز والعمى والصمم، إذ هذه الصفات متعاقبة لتلك الصفات، فلو لم تكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى [لثبت][3] ما يعاقبها وهي صفات نقص ومن شرط القدم

---

(١) منهاج السنة، تحقيق د. محمد رشاد سالم رحمه الله: ٢/٥٥٤، وانظر: الفتاوى: ١٧/١٥٨ - ١٦١، الدرء: ١/٢٨٢، ٣/٢٤، ٢٥، ١٠/٢٣٢، بغية المرتاد، ت الدويش: ٤٢٦، ٤٢٧، منهاج السنة ٢/١٦٦، ٥٤٢، ٥٤٣، بيان تلبيس الجهمية: ١/٥٠٨، الجواب الصحيح: ٢/١٥٧، ٣/٢٠٨، ٢٠٩، اقتضاء الصراط المستقيم: ٤٢٠، ٤٢١، شرح الأصفهانية: ٢٠، لوامع الأنوار البهية: ١/٢١٧، ٢١٨.

(٢) انظر: إشارات المرام: ١٠٧، ١١٤، جامع المتون: ٨ - ١٢، نظم الفرائد: ٢٤.

(٣) في الأصل (ليست) والتصحيح من النور اللامع.

الكمال، فدل أنه موصوف بما بينا لضرورة انتفاء أضدادها التي هي من سمات [المحدث][1] لكونها نقائص[2]».

وقال في الثانية: «وإذا ثبت أيضاً أنه هو المخترع لهذا العالم مع اختلاف أنواعه، وهو الخالق له على ما هو عليه من الإحكام والاتقان وبديع الصفة وعجيب النظم والترتيب وتركيب الأفلاك وما فيها من الكواكب السائرة وما يرى من البدايع في أبدان الحيوانات من الحياة والتميز والاهتداء إلى اجتلاب المنافع [وانتفاء] المضار، وما فيهن من الحواس، وما في الأجسام الجمادية من البدايع والخاصيات التي أودعت فيها على وجه لو تأمل ذو البصيرة الموصوف بدقة الفكرة وحدة الخاطر ورجاحة العقل وكمال الذهن وقوة التمييز جميع عمره فيها لما وقف على كنهها بل على جزء من ألف جزء مما فيها من آثار كمال الحكمة ولطف التدبير، ثبت أنه حي قادر عالم سميع بصير... يجري العلم بذلك مجرى الأوائل البديهية، حتى أن العقلاء بأسرهم ينسبون من يضيف نسيج الديباج المنقوشة، وتحصيل التصاوير المونقة، وبناء القصور العالية، واتخاذ السفن الجارية... إلى ميت عاجز جاهل، إما إلى الحماقة والغباوة وإما إلى العناد والمكابرة...»[3].

وقبل ذكر استدلالهم على إثبات كل صفة على حدة، لا بد من بيان أمر مهم وهو: أن ما أثبتته الماتريدية من صفات الله تعالى ثابت بالشرع والعقل ـ ولا ريب في هذا ـ ولكن تخصيصهم هذه الصفات الثمان دون غيرها بالإثبات تخصيص من غير مخصص، ولا دليل عليه لا من العقل ولا من النقل.

بل إن الدليل النقلي والعقلي قد دلا على اتصافه تعالى بهذه الصفات

---

(١) في الأصل (الحدث) والتصحيح من النور اللامع.

(٢) تبصرة الأدلة: ل ١١٣، وانظر: التمهيد ٩، ١٢، ٢١، النور اللامع: ل ٣٧. المسايرة: ٦٧.

(٣) تبصرة الأدلة: ل ١١٣، ١١٤، وانظر: التوحيد، للماتريدي: ٤٥، تأويلات أهل السنة: ل ٢٤، ٧٧، ٧٨، الظاهرية، التمهيد: ١٢، ٢١، تفسير النسفي: ١/٨٦، ٢٠٠، النور اللامع: ل ٣٧، ٣٨، ٤١، المسايرة: ٥٨ ـ ٦٥، بيان الاعتقاد: ل ٨، ٩.

وغيرها، فالشرع قد أثبت صفات أخرى غير تلك الصفات الثمان، فما الموجب لعدم إثباتها؟

فإن قالوا: إن إثبات الصفة لا بد له من دليل عقلي على تلك الصفة بعينها، ولم يقم لدينا دليل عقلي على غير ما أثبتناه من الصفات[1].

قيل لهم: «إن وجوب تصديق كل مسلم بما أخبر الله به ورسوله من صفاته ليس موقوفاً على أن يقوم عليه دليل عقلي على تلك الصفة بعينها، فإنه مما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام أن الرسول ﷺ إذا أخبرنا بشيء من صفات الله تعالى، وجب علينا التصديق به، وإن لم نعلم ثبوته بعقولنا.

ومن لم يقر بما جاء به الرسول حتى يعلمه بعقله فقد أشبه الذين قال الله عنهم: ﴿قَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ۘ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] ومن سلك هذا السبيل فهو في الحقيقة ليس مؤمناً بالرسول، ولا متلقياً عنه الأخبار بشأن الربوبية، ولا فرق عنده بين أن يخبر الرسول بشيء من ذلك، أو لم يخبر به، فإن ما أخبر به إذا لم يعلمه بعقله لا يصدق به، بل يتأوله أو يفوضه ومالم يخبر به إن علمه بعقله آمن به وإلا فلا.

فلا فرق عند من سلك هذه السبيل بين وجود الرسول وإخباره، وبين عدم الرسول وعدم إخباره، وكان ما يذكر من القرآن والحديث والإجماع في هذا الباب عديم الأثر عنده، وهذا قد صرح به أئمة هذا الطريق»[2].

ثم يقال لهم: لم أثبتم له تعالى إرادة، وأنه مريد حقيقة، ونفيتم حقيقة الحب والرحمة ونحو ذلك.

---

(١) انظر: شرح المقاصد: ١٠٦/٢، حيث رد التفتازاني على من زعم أنه لا صفة لله غير السبعة التي أثبتتها الأشاعرة، ورده في الحقيقة رد عليه وعلى الماتريدية والأشاعرة حيث لم يثبتوا جميع الصفات.

(٢) شرح الأصفهانية: ٣٠، ٣١، ط مخلوف.

فإن قالوا: لأن إثبات هذا تشبيه.

قيل لهم: وكذلك يقول لكم منازعكم في الإرادة.

ويقول لكم أهل الإثبات: لا بد لكم أن تأتوا في الدلالة على ما أثبتموه من الصفات بالعقل بقياس شمولي أو قياس تمثيلي. فتقولون في الشمولي كل فعل متقن محكم فإنه يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته وهذه المخلوقات كذلك فهي دالة على علم الرب تعالى وقدرته ومشيئته، وتقولون في التمثيلي: الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته في الشاهد، فكان دليلاً في الغائب، والدلالة العقلية لا تختلف شاهداً وغائباً فلا يمكنكم أن تثبتوا له سبحانه بالعقل صفة أو فعلاً إلا بالقياس المتضمن قضية كلية، إما لفظاً كما في قياس الشمول، وإما معنى كما في قياس التمثيل فإذا كنتم لا يمكنكم إثبات الصانع ولا صفاته إلا بالقياس الذي لا بد فيه من إثبات قدر مشترك بين المقيس والمقيس عليه، وبين أفراد القضية الكلية، ولم يكن هذا عندكم تشبيهاً ممتنعاً، فكيف تنكرون معاني ما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ وحقائقه بزعمكم أنه يتضمن تشبيهاً[1].

فإن قالوا: الإرادة التي نثبتها لله ليست مثل إرادة المخلوقين، كما أنا قد اتفقنا وسائر المسلمين على أنه حي، عليم، قدير، وليس هو مثل سائر الأحياء العلماء القادرين.

قال لكم أهل الإثبات: وكذلك الرحمة والمحبة التي نثبتها لله ليست مثل رحمة المخلوق، ومحبة المخلوق.

فإن قالوا: لا نعقل من الرحمة والمحبة إلا هذا.

قال لكم النفاة: ونحن لا نعقل من الإرادة إلا هذا[2].

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة: ٢/١١٩، ١٢٠، بتصرف، وانظر: منهاج السنة: ٢/١١٥.

(٢) شرح الأصفهانية: ٢٧، ٢٨، بتصرف.

فإن قالوا: إنا نثبت تلك الصفات بالعقل.

قال لكم أهل الإثبات: لكم جوابان:

أحدهما: أن عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، وعلى فرض أن ما سلكتم من الدليل العقلي لا يثبت ذلك، فإنه لا ينفيه، والنافي لا بد أن يأتي بدليل كالمثبت سواء بسواء، وليس لكم أن تنفوا شيئاً من الصفات بغير دليل، لأن النافي عليه الدليل كما على المثبت، والسمع قد دل عليه، ولم يعارض ذلك معارض عقلي ولا سمعي، فيجب إثبات ما أثبته الدليل السالم عن المعارض المقاوم.

الثاني: أن يقال: يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبتم به تلك الصفات من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم، يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على الإرادة، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم، والغايات المحمودة في مفعولاته ومأموراته تدل على حكمته البالغة[1].

فإن قالوا: إنما نفينا الرحمة والرضا والغضب ونحو ذلك من الصفات لأنه لا يعقل لها حقيقة تليق بالخالق إلا الإرادة.

قيل لهم: هذا باطل، فإن نصوص الكتاب والسنة والإجماع مع الأدلة العقلية تبين الفرق، فإن الله سبحانه يقول: ﴿إِن تَكْفُرُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا۟ يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ [الزمر: ٧]، وقال تعالى: ﴿إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَىٰ مِنَ ٱلْقَوْلِ﴾ [النساء: ١٠٨]، فبين أنه لا يرضى هذه المحرمات مع أن كل شيء كائن بسببه، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٥].

وقد علم بالاضطرار من دين الإسلام، وبإجماع الأمة، أن الله يحب

---

(١) الفتاوى: ٣/١٩، بتصرف.

الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الكفر والفسوق والعصيان، وأنه يرضى هذا ولا يرضى هذا والجميع بمشيئته وقدرته[1].

فعلم بهذا أن ما يجب إثباته لله تعالى من الصفات ليس مقصوراً على ما أثبتته الماتريدية. بل إن الواجب ـ وهو الذي عليه سلف الأمة وأئمتها: أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل. وهذا هو المنهج الحق الواجب اتباعه والسبيل المستقيم الذي لا اعوجاج فيه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

وأما الطرق العقلية التي استدلت بها الماتريدية على إثبات ما أثبتوه من الصفات، فهي ولا ريب صحيحة مستقيمة، فمعرفة الخالق عن طريق التدبر والتفكر في المخلوقات أمر قد حث عليه الله تعالى في كتابه في آيات كثيرة، من ذلك: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [آل عمران: ١٩٠]، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿٦﴾ وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٧﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾ [ق: ٦ ـ ٨][2].

---

(١) شرح الأصفهانية: ٣٢، ٣٣، بتصرف، وانظر: الفتاوى ٣/٢٩٩، ٣٠٠.

(٢) انظر: تفسير القرطبي: ٢/٢٠١ ـ ٢٠٣، ٤/٣١٠، زاد المسير، لابن الجوزي: ١/٥٢٦، روح المعاني، للألوسي: ٢/٣٣.

قال الإمام ابن القيم رحمه الله: «وإذا تأملت ما دعى الله سبحانه في كتابه عباده إلى الفكر فيه أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى، وبوحدانيته، وصفات كماله ونعوت جلاله من عموم قدرته وعلمه وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبره ولطفه وعدله ورضاه وغضبه وثوابه وعقابه، فبهذا تعرف إلى عباده وندبهم إلى التفكر في آياته»[1].

وقد دل كتاب الله أيضاً على الطريق العقلي الثاني، وهو ثبوت الكمال لله وتنزيه الله عن النقائص. كما في قوله تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ١٧] وقوله: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَّا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَمَن رَّزَقْنَٰهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُۥنَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٥]، وقوله: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَآ أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَىٰ شَىْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَىٰهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِى هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَهُوَ عَلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦]، وقوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]، وقوله: ﴿وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ أَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨] وقول إبراهيم عليه السلام لأبيه: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ [مريم: ٤٢] ومثل هذا كثير في القرآن.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن الكمال ثابت لله بل الثابت

---

(١) مفتاح دار السعادة: ٢٠٤، التفسير القيم: ١٨٩.

له هو أقصى ما يمكن من الأكملية، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى، يستحقه بنفسه المقدسة، وثبوت ذلك مستلزم نفي نقيضه، فثبوت الحياة يستلزم نفي الموت، وثبوت العلم يستلزم نفي الجهل، وثبوت القدرة يستلزم نفي العجز، وإن هذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية مع دلالة السمع على ذلك.

وثبوت معنى الكمال قد دل عليه القرآن بعبارات متنوعة، دالة على معاني متضمنة لهذا المعنى، فما في القرآن من إثبات الحمد له وتفصيل محامده، وإن له المثل الأعلى، وإثبات معاني أسمائه، ونحو ذلك كله دال على هذا المعنى»[1].

«والمقصود هنا أن نبين أن ثبوت الكمال لله معلوم بالعقل، وأن نقيض ذلك منتف عنه، فإن الاعتماد في الإثبات والنفي على هذه الطريق مستقيم في العقل والشرع»[1].

وقال رحمه الله: «وهذه الطريقة هي من أعظم الطرق في إثبات الصفات وكان السلف يحتجون بها، ويثبتون أن من عبد إلهاً لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم، فقد عبد رباً ناقصاً معيباً مؤوفاً، ويثبتون أن هذه كمال، فالخالي عنها ناقص...»[2].

وإذا تبين لنا هذا، يتبين لنا صحة الطرق العقلية التي استدلت بها الماتريدية على إثبات ما أثبتوه من الصفات. كما يتبين لنا «أن ما جاء به الرسول هو الحق الذي يدل عليه المعقول، وأن أولى الناس بالحق أتبعهم له، وأعظمهم له موافقة وهم سلف الأمة وأئمتها، الذين أثبتوا ما دل عليه الكتاب والسنة من الصفات، ونزهوه عن مماثلة المخلوقات»[3].

---

(١) الفتاوى: ٦/٧١، ٧٢، ٧٥.

(٢) الدرء: ٢/٣٤٠.

(٣) الفتاوى: ٦/٨٨، وانظر: الفتاوى: ١٦/٣٥٣، ٣٦٣، الدرء: ٣/١٢٣ - ١٢٥، ١٠/١١٣، ٤/٦، ٧، ٣٢ - ٣٤، شرح الأصفهانية، ت السعوي: ٣٤٥، ٣٥٩، ٣٧٩ - ٣٨٤.

صفة القدرة

استدلت الماتريدية على إثبات اتصاف الله تعالى بصفة القـدرة بإيجـاده تعالى وخلقه للمخلوقات، وهي طريقة (دلالة المحدثات) أو (دليل الأفعال) كما استدلوا بطريقة (التنزيه عن النقائص) إلا أن استدلالهم بالطريقة الأولى أقوى وأشهر عندهم، حتى أن كثيراً منهم لا يذكرون غيرها.

والماتريدي يستدل على ثبوت صفة القدرة بدلالة المحـدثات، ويـربط ثبوت القدرة بثبوت الاختيار. فالاتساق والحكمة في المعقولات وإيجاد المعدوم وإعدام الموجود، يقتضي ثبوت الاختيار من الفاعل، وإذا ثبت الاختيار ثبتت القدرة، إذ لا اختيار بغير قدرة.

يقول الماتريدي مقرراً هذا: «إن اتساق الفعل المتوالي بلا فساد... ولا خروج عن طريق الحكمة، يثبت كون المفعول بالاختيار من الفاعل، فثبت أن الخلق كان بفعله حقيقة...

وأيضاً أن الله تعالى إذا أنشأ شيئاً ثم أفناه، وفيه أيضاً ما قد أعاده نحو الليل والنهار، ثبت أن فعله بالاختيار، إذ تحقق به صلاح ما قد أفسـده، وإعادة ما قد أفناه، وإيجاد المعدوم وإعدام الموجود، فثبت أن طريق ذلـك الاختيار، إذ من كان الذي منه يكون بالطبع لا يجيء منه نفي ما يوجد، وإيجاد ما يعدمه...

وأيضاً إنا قد بينا حدث العالم لا من شيء، وذلك نوع مالا يبلغه إلا فعل من هو في غاية معنى الاختيار، وما يكون بالـطبع فحقـه الاضطرار، ومحال أن يكون من يبلغ شأنه إلى إنشاء الأشياء لا من شيء، ثم يكون ذلك بالطبع، مع ما كان وقوع الشيء بالطبع هو تحت قهر آخر، وجعله بحيث يسقط عنه الإمكان، وذلك آية الحدث وإمارة الضعف، جل ربنا عن ذلك وتعالى. مع ما جرى التعارف المتوارث من الخلق بالدعوات والتضرع إلى الله تعالى بالفرج، وأنه قهر كذا ونصر كذا، وأعان فلاناً وخذل فلاناً وأن كل ذي قوة يفعل بقوة أنشأها، ولا ينال شيء من ذلك بالمضطر، ولا يرغب فيه، دل ذلك على أن العالم باختياره، فإذا ثبت الاختيار ثبتت له القدرة على الخلق،

والإرادة لكونه على ما هو عليه، لأن من لا قدرة له يخرج الذي يكون منه مضطرباً فاسداً، ولا يملك الشيء وضده. فثبت أن ما كان منه بقدرة كان واختيار، وذلك أمارات الفعل الحقيقية في الشاهد...»[1].

وأما أبو المعين النسفي وعامة الماتريدية، فإنهم يثبتون القدرة بدلالة مطلق الفعل، بدون توسيط الاختيار في الاستدلال، وذلك أن فعل الفاعل لا يكون صادراً إلا عن قدرة، فالخلق لا يكون إلا من قادر.

وكل من الطريقتين محورهما واحد إلا أن الثانية أقل مقدمات فهي أقرب وأبسط في الاستدلال من الأولى.

قال أبو المعين النسفي مقرراً دلالة المحدثات على قدرة الله تعالى: «المفعول كما دل على الفاعل فمطلقه يدل على القدرة... فإن كل من رأى المفعول... استدل بكونه مفعولاً على قدرة فاعله عليه»[2].

وقال أيضاً: «فلو لم يكن لله تعالى... قدرة، لما تصور منه إيجاد هذا العالم البديع، بما فيه من الأجرام العلوية، والنجوم السيارة والأشخاص الحيوانية وحيث حصلت به هذه الأشياء، دل على أن له... قدرة»[3].

كما استدل أبو المعين النسفي على إثبات صفة القدرة بدليل (التنزيه عن النقائص) وتابعه في ذلك الناصري في النور اللامع. وخلاصة الدليل: أنه قد ثبت أن صانع العالم قديم، ومن شرط القدم الكمال والتبري عن النقائص، وإذا لم يكن تعالى متصفاً بالقدرة اتصف بالعجز، إذ أن العجز والقدرة من الصفات المتعاقبة، والعجز صفة نقص يجب تنزيه الباري عنها إذ من شرط القدم والكمال التبري عن النقائص، فدل أنه موصوف بالقدرة[4].

---

(١) التوحيد: ٤٤، ٤٥، وانظر: ٦٠.

(٢) تبصرة الأدلة: ل ١٣٥، وانظر: ل ١١٣، ١٣٦، ١٣٧، النور اللامع: ل ٣٧، ٣٨، ٤١، شرح المقاصد: ٨١/٢، سلام الأحكم: ١٣٢، ١٣٣، المسايرة: ٥٨، ٥٩، إشارات المرام: ١٣٠ - ١٣٦.

(٣) التمهيد: ٢٢.

(٤) انظر: تبصرة الأدلة: ل ١١٣، التمهيد: ٢١، النور اللامع: ل ٣٧.

واستدلال الماتريدية على ثبوت صفة القدرة لله تعالى بدلالة المحدثات، وبالتنزيه عن النقائص، صحيح لا غبار عليه، إذ أنها أدلة عقلية بديهية ضرورية كما أنها فطرية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من المعلوم بالضرورة أن الخالق لا يكون إلا قادراً بل كل فعل يفعله فاعل لا يكون إلا بقوة وقدرة، حتى أفعال الجمادات كهبوط الحجر والماء وحركة النار هو بقوة فيها، وكذلك حركة النبات هي بقوة فيه، وكذلك فعل كل حي من الدواب وغيرها هو بقوة فيها، وكذلك الإنسان وغيره.

والخلق أعظم الأفعال، فإنه لا يقدر عليه إلا الله، فالقدرة عليه أعظم من كل قدرة، وليس لها نظير من قدرة المخلوقين»[1].

وقال: «وإذا أردت التقسيم الحاضر، قلت: الفاعل إما ذات مجردة، وإما [ذات][2] بصفات، فإن كان الأولى، فمعلوم أن العلة التامة تستلزم وجود المعلول، فإذا كان مجرد الذات هو الموجب فمجرد الذات علة تامة، فيلزم وجود المعلول جميعه، فيلزم قدم جميع الحوادث، وهو خلاف المشاهدة.

وإن كان الثاني فالصفة التي يصلح بها الفعل هي: القدرة. أو يقال: فإذا لم يكن موجباً بذاته، بل بصفة تعين أن يكون مختاراً، فإنه إما موجب بالذات وإما فاعل بالاختيار، والمختار إنما يفعل بالقدرة، إذ القادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل...

وحقيقة الأمر أن العلم بكون الفاعل قادراً علم ضروري»[3].

ثم قال: «والمقصود هنا أن السلف والأئمة وجمهور الخلق الذين يثبتون في المخلوقات قوى وقدراً بها تكون الحوادث التي تصدر عنها، فيكون إثبات

---

(١) الفتاوى: ١٦/٣٥٣، وانظر: الدرء: ٣/١٢٣ ـ ١٢٥.
(٢) في الأصل: (الذات).
(٣) شرح الأصفهانية، ت السعوي: ٣٤٧، وانظر: الدرء: ١٠/١١٣.

القوة لله تعالى، وقدرته على الفعل من أبين الأشياء عندهم، ويكون العلم بذلك من أظهر المعارف وأجلاها.

فإنه قد استقر في فطرهم أن الفاعل لا يكون إلا قادراً، وأن القدرة صفة كمال، فإذا كان المخلوق قوياً قادراً على ما يفعله، فالخالق تعالى أولى أن يكون قادراً قوياً على ما يفعله.

ومن المستقر في الفطر أنه إذا فرض الفاعل غير قادر على الفعل امتنع أن كونه فاعلاً...»[1].

فالعلم بأن الله تعالى قادر، علم ضروري فطري، وإذا أريد البرهنة على ذلك، فالأدلة الدالة عليه أكثر من أن تحصر.

---

(١) المرجع السابق: ٣٥٠، ٣٥١، وانظر: الدرء: ٢/٣٣٩ - ٣٤١، لوامع الأنوار البهية: ١/١٥٠ - ١٥٣.

صفة العلم

تثبت الماتريدية صفة العلم لله تعالى بدلالة المحدثات عليه، إذ الإحكام والإتقان في المخلوقات والمحدثات يدلان على علم الخالق والمحدث، إذ لا إحكام ولا إتقان بغير علم.

قال الماتريدي: «وعلى ما ذكرنا من تواصل الفعل. . وتتابعه محكماً متقناً هو الدليل أنه كان فعله على العلم به»[1].

وقال أبو المعين النسفي: «ولنا أيضاً طريقة دلالة المحدثات على الصفات وهي: المفعول كما دل على الفاعل فمطلقه يدل على القدرة، وكونه محكماً متقناً يدل على العلم، فإن كل من رأى المفعول محكماً متقناً استدل بكونه مفعولاً على قدرة فاعلة عليه، وبكونه محكماً على علم فاعله به. . .»[2].

وقرر البياضي الدليل من ثلاثة أوجه:

«الأول: إثباته بخلقه للأشياء فإنه يقتضي معلومية الأشياء قبل أن تخلق.

الثاني: أنه يدل على قدرة الخالق أي كونه فاعلاً بالقصد والاختيار، لأن الخلق إيجاد عن عدم ولا يتصور الفعل بالقصد والاختيار إلا مع العلم بالمقصود.

الثالث: أن الخلق البديع يدل على علم الخالق»[3].

وبعد أن ذكر هذه الأوجه قال: «وتقريره أن خلقه تعالى وأفعاله متقن مشتمل على الصنع الغريب والترتيب العجيب، وكل من كان فعله كذلك فهو عالم، أما الصغرى فظاهرة لمن نظر في الآفاق والأنفس وارتباط العلويات

---

(١) التوحيد: ٤٥، وانظر ٤٧، ٦١، ٦٢، ٦٦، ٦٧.
(٢) تبصرة الأدلة: ل ١٣٥، وانظر: ل ١١٣، ١٣٦، ١٣٧، النور اللامع: ل ٣٧، ٣٨، ٤١.
(٣) إشارات المرام: ١٢٦.

بالسفليات، وما أعطى الحيوانات من الأسباب والآلات المناسبة لمصالحها، وما أعطى النحل والعنكبوت من العلم بما يفعله من البيوت بلا فرجار وآلة، كما دل قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا﴾ [النحل: ٦٨]، وأما الكبرى فضرورية.

وقد ينبه عليها بأن من رأى خطوطاً حسنة أو سمع ألفاظاً عذبة تدل على معان دقيقة جزم بأن مصدرها عالم، وتوهم كفاية الظن مدفوع بالتكرار والتكثر على التصور ضروري وهو كاف في المقصود...»[1].

كما أنهم استدلوا على إثبات صفة العلم بدليل التنزيه عن النقائص وتقريره: إذا لم يتصف الرب تعالى بالعلم، اتصف بالجهل، لأن العلم والجهل من الصفات المتعاقبة، واتصافه تعالى بالجهل ممتنع، لأنه صفة نقص، ومن شرط القدم التبري عن النقائص، فوجب اتصافه تعالى بالعلم.

قال أبو المعين النسفي: «إنا عرفنا ثبوت هذه الصفات كلها لمعرفتنا بتعاقب أضدادها التي في أنفسها نقائص إياها، ومعرفتنا باستحالة ثبوت النقائص في القديم، فعرفنا ثبوت هذه الصفات التي هي صفات الكمال ضرورة، انتفاء النقائص عن القديم، وعرف أن ثبوتها من شرائط القدم وهذه الطريقة جارية في هذه الصفات»[2].

والدليل الأول هو المشهور عندهم وعند عامة المتكلمين في إثبات صفة العلم، ولا ريب في صحته فقد دل القرآن كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [تبارك: ١٤].

(١) المرجع السابق، وانظر: سلام الأحكام: ١٣٢، ١٣٣، التمهيد: ٢١، ٢٢، شرح المقاصد: ٢/٨٧، ٨٨، المسايرة: ٥٨ - ٦٥، جامع المتون: ٨، ٩.
(٢) تبصرة الأدلة: ل ١١٤، وانظر: بحر الكلام: ١٧.

ودلالة المحدثات ـ بما فيها من الإحكام والإتقان ـ على علم الخالق والمحدث أمر ضروري يدركه كل عاقل بدون إقامة دليل منطقي لا يفهمه كل أحد.

وقوله تعالى: ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾ قد دل على وجوب علمه تعالى بالأشياء من عدة أوجه:

«**أحدها**: أنه خالق لها والخلق هو الإبداع بتقدير، وذلك يتضمن تقديرها في العلم قبل تكونها في الخارج.

الثاني: أن ذلك مستلزم للإرادة، والمشيئة والإرادة مستلزمة لتصور المراد والشعور به، وهذه الطريقة المشهورة عند أكثر أهل الكلام.

الثالث: أنها صادرة عنه، وهو سببها التام، والعلم بأصل الأمر وسببه، يوجب العلم بالفرع المسبب، فعلمه بنفسه مستلزم العلم بكل ما يصدر عنه.

الرابع: أنه في نفسه لطيف يدرك الدقيق، خبير يدرك الخفي، وهذا هو مقتضى العلم بالأشياء، فيجب وجود المقتضى لوجود السبب التام، فهو في علمه بالأشياء مستغن بنفسه عنها، كما هو غني بنفسه في جميع صفاته...»[1].

فالآية مع دلالتها على صحة طريقة الماتريدية، فهي أتم وأكمل وأوضح في الدلالة على وجوب اتصافه تعالى بالعلم من طريقتهم.

---

(١) الفتاوى: ٢/٢١١، وانظر: الفتاوى: ١٦/٢٩٨، ٣٥٤، ٣٥٥، شرح الأصفهانية: ت السعوي: ٣٤٤، ٣٤٥، ط مخلوف: ٢٤، ٢٥، الدرء: ١٠/١١٤، شرح الطحاوية: ٩٨ ـ ١٠٠، لوامع الأنوار: ١/١٤٨، ١٤٩.

صفة الحياة

اختلفت الماتريدية في طريقة الاستدلال على إثبات صفة الحياة، فذهب بعضهم إلى أن الحياة تثبت بدلالة المحدثات، إذ أن الفعل كما لا يتصور إلا من قادر عالم كذلك لا يتصور إلا من حي، وذهب بعضهم إلى أن الحياة تثبت بدلالة القدرة والعلم لا بدلالة الفعل، إذ يستحيل ثبوت القدرة والعلم بدون الحياة.

قال أبو المعين النسفي موضحاً هذا: «ثبوت الحياة... عند بعض أصحابنا نصرهم الله بدلالة المحدثات عليها إذ إحكام الفعل كما لا يتصور إلا من قادر عالم لا يتصور إلا من حي، تحققه أن الحياة لذات مالا يعرف في الشاهد إلا بوجود الأفعال الاختيارية، وعند وجودها يقع التيقن بثبوت الحياة بحيث لا مجال للريب في ذلك، ويعد الشاك فيه متجاهلاً، وكما يستدل بالفعل المحكم المتقن على كون الفاعل قادراً عالماً يستدل به على كونه حياً وتمكن في فطر العقول امتناع القول بوجود ذلك إلا من حي على ما ذكرنا.

وعند بعض أصحابنا كانت الحياة من مدلولات العلم والقدرة لا من مدلولات الفعل بل الفعل يدل على علم الفاعل وقدرته ويستحيل ثبوتها بدون الحياة، إذ الحياة شرط ثبوتها، ودليل استحالة ثبوتها بدون الحياة، أن الموت والجمادية يضادان العلم والقدرة، إذ العقول السليمة كما تأبى قبول قول من أخبر عن اجتماع الموت والحياة والسواد والبياض والحركة والسكون، تأبى قبول قول من يجوز ثبوت العلم والقدرة للميت، وتعرف امتناع اجتماعهما مع الموت، كما تعرف امتناع اجتماع الحياة والموت، ولا تفرق بينهما، فلو جاز ذا لجاز الأول ولو امتنع لامتنع هذا لانعدام ما يوجب التفرقة بين الأمرين في العقول الصحيحة السليمة، تحققه أن ذلك لو جاز لجاز أن يكون كل ديباج نفيس وكل صورة مونقة، وكل قصر عال في العالم كانت حاصلة عن فعل الجمادات والموتى، ولعل كل تصنيف دقيق في فن من العلوم كان في عمل

الموتى والجمادات. . . وتجويز هذا كله هذيان وخروج عن قضية العقول والتحاق بالمتجاهلة»[1].

واستدلوا أيضاً على ثبوت صفة الحياة بدليل ثبوت الكمال والتنزيه عن النقائص، فلو لم يتصف الخالق بالحياة، لوجب أن يتصف بالموت، إذ أن الموت والحياة من الصفات المتعاقبة، والموت صفة نقص يجب تنزيه الخالق عنها، كما أن الحياة صفة كمال يجب اتصافه بها، إذ من شرط القدم الكمال والتبري عن النقائص، فثبت وجوب اتصافه بالحياة[2].

وكل هذه الطرق الثلاث التي استدلت بها الماتريدية على اتصاف الباري بالحياة صحيحة مستقيمة. بل هي بديهية ضرورية، إذ أن معرفة اتصاف الخالق بالحياة أمر ضروري مستقر في الفطر، لا يجحده إلا مكابر ملحد.

قال شيخ الإسلام في تعليقه على قول الأصفهاني[3]: (والدليل على أنه حي علمه وقدرته، لاستحالة قيام العلم والقدرة بغير الحي): «فهذا دليل مشهور للنظار، يقولون: قد علم أن من شرط العلم والقدرة الحياة، فإن ما ليس بحي يمتنع أن يكون عالماً، إذ الميت لا يكون عالماً، والعلم بهذا ضروري»[4].

---

(١) تبصرة الأدلة: ل ١١٤، ١١٥، وانظر: التمهيد: ٢١، النور اللامع: ل ٣٧، ٣٨، ٤٠، المسايرة: ٦٢، إشارات المرام: ١١٨.

(٢) انظر: تبصرة الأدلة: ل ١١٣، التمهيد: ٢١، النور اللامع: ل ٣٧.

(٣) أبو عبدالله محمد بن محمود بن محمد بن عباد العجلي، شمس الدين، الأصبهاني القاضي، الأصولي، الشافعي، الأشعري. ولد سنة ٦١٦ هـ، وتوفي بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ. انظر: البداية والنهاية: ٣١٥/١٣، وطبقات الشافعية الكبرى: ١٠٠/٨، النجوم الزاهرة: ٣٨٢/٧، الأعلام: ٨٧/٧، معجم المؤلفين: ٦/١٢، مقدمة تحقيق شرح عقيدة الأصفهاني (الأصبهاني)، د. محمد السعوي: ٣ ـ ٨.

(٤) شرح الأصفهانية، ت السعوي: ٣٩٥، وانظر: لوامع الأنوار البهية: ١٣١/١، ١٣٢.

فلذلك اضطر ابن رشد الفيلسوف إلى الاعتراف بصحة هذا الدليل حيث قال: «وأما صفة الحياة فظاهر وجودها من صفة العلم، وذلك أنه يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة. والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب»[1].

---

(١) مناهج الأدلة، ت محمود قاسم: ١٦١، ١٦٢، وط دار الآفاق: ٧١.

الإرادة

أثبتت الماتريدية الإرادة لله عز وجل بدليل أن الله تعالى قد خلق الخلق باختياره، ولا اختيار بدون إرادة، كما أنه لا اختيار بدون قدرة. وأيضاً اختصاص المفعول بوجه دون وجه، وبوقت دون وقت، دليل على اتصاف الفاعل بالإرادة، إذ هي المعنى الذي يوجب التخصيص. وكذلك استدلوا بدليل التنزيه إذ أن الخالق لو لم يكن مريداً لكان عاجزاً.

قال الماتريدي: «إن شرط كل من فعله اختيار الإرادة، وكل من فعله الاضطرار أنه غير مريد. . .»[1].

وقال: «ثم الأصل الذي يقع عليه الفعل في الشاهد أن يكون على إرادة أو غلبة أو سهو، فكل من خرج في شيء عن الوصف بالغلبة فيه والسهو لزم الوصف بالإرادة التي هي للأفعال. . .»[2].

وقال أبو المعين النسفي: «وقد قيل في تحديد الإرادة أنها معنى توجب اختصاص المفعول بوجه دون وجه، إذ لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلها في وقت واحد على هيئة واحدة، خصوصاً عند تجانس المفعولات، فإذا خرجت على الترادف والتوالي وعلى النظام والاتساق وعلى الهيئات المختلفة والصفات المتباينة على حسب ما تقتضيه الحكمة البالغة، كان ذلك دليلاً على اتصاف الفاعل بالإرادة إذ لولا الإرادة لما كان وقت لوجوده أولى من وقت، ولا هيئة أولى من غيرها ولا صفة ولا كمية ولا كيفية أولى مما سواها، ثم إن هذا المعنى الذي تحصل به هذه المعاني يسمى إرادة لما أن الفاعل إذا فعل شيئاً في وقت وعلى هيئة وصفة فقد طالب هذا الوجه لهذا المفعول دون ما سواه من الوجوه. . .»[3].

---

(١) التوحيد: ٢٩٣.
(٢) المرجع السابق: ٣٠٥، وانظر: ٤٤، ٤٥، ٦٠.
(٣) تبصرة الأدلة: ل ٢٢٩.

ثم قال: «ودليلنا على أن الله مريد وقوع مفعولاته المتجانسة على أوصاف مختصة، يجوز وقوعها على غيرها وكذا على هيئات مخصوصة في أمكنة مخصوصة، وأزمنة مخصوصة فيعلم عند تجانسها أن وقوعها على هذا الاختلاف في هذه الوجوه لم يكن من اقتضاء ذواتها، فعلم أن ذلك كان لإرادة الفاعل ذلك، لولا هي لما وقعت على ذلك الوجوه مع مساواة غيرها من الوجوه إياها في الجواز. وبهذا استدل على كون الفاعل في الشاهد مريداً لما فعله كالبناء والكتابة وغيرهما، ولأنه لو لم يكن مريداً لكان مضطراً في أفعاله، والمضطر عاجز، محل لنفوذ قدرة غيره فيه، إذ ما وجد في المضطر من الفعل محض تخليق غيره لا اكتساب له فيه ولا قدرة له عليه، ومن هو بهذه الصفة فهو محدث. . .»[1].

واستدلالهم هذا صحيح لا ريب فيه، فإنه لما ثبت أنه تعالى فاعل بالاختيار، والمختار إنما يفعل بالقدرة، والقادر هو الذي إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، دل ذلك على أنه تعالى متصف بالإرادة. ثم إن من يلزمه المفعول بدون إرادته فهذا ليس بقادر، بل ملزوم بمنزلة الذي تلزمه الحركات الطبيعية التي لا قدرة له على فعلها ولا تركها[2].

كما أن التخصيص في المفعولات يدل على اتصاف الفاعل بالإرادة دلالة بديهية، إذ لا تخصيص بلا إرادة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية في تعليقه على قول الأصفهاني: (والدليل على إرادته تخصيصه الأشياء بخصوصيات، واستحالة المخصص من غير مخصص): «فإن هذا دليل مشهور للنظار، ويقرر هكذا: إن العالم فيه تخصيصات كثيرة، مثل تخصيص كل شيء بما له من القدر، والصفات،

---

(١) المرجع السابق: ل ٢٣٠، وانظر: التمهيد: ٣٤ - ٣٦، شرح المقاصد: ٩٤/٢، المسايرة: ٦٣ - ٦٥، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ١٩، ٢٠، إشارات المرام: ١٥٤.

(٢) انظر: شرح الأصفهانية، ت، السعوي: ٣٤٧، لوامع الأنوار البهية: ١٤٥/١.

والحركات كطوله وقصره، وطعمه ولونه وريحه وحياته وقدرته وعلمه وسمعه وبصره وسائر ما فيه، مع العلم الضروري بأنه من الممكن أن يكون خلاف ذلك، إذ ليس واجب الوجود بنفسه. ومعلوم أن الذات المجردة التي لا إرادة لها لا تخصص، وإنما يكون التخصيص بالإرادة»[1].

وثبوت الإرادة بدليل التنزيه أمر مدرك ببداهة العقول، إذ أنه من الضروريات. بل إن معرفة اتصاف الله تعالى بصفة الإرادة أمر لا يحتاج لإقامة الأدلة العقلية المنطقية عليه، إذ أنه يدرك بالفطرة والضرورة. ولا يجحد هذا إلا مختوم على قلبه، أو فاقد لعقله.

---

(١) شرح الأصفهانية: ٣٩٥، وانظر: الفتاوى: ١٨/٣، ٣٥٤/١٦، لوامع الأنوار البهية: ١/١٤٥.

السمع والبصر

استدلت الماتريدية على اتصاف الله تعالى بصفتي السمع والبصر بدليل الكمال والتنزيه عن النقائص، وذلك أن السمع والبصر صفتا كمال والصمم والعمى صفتا نقص، ومن شرط القدم الكمال والتبري عن النقائص، فلزم اتصافه بالسمع والبصر وتنزيهه عن الصمم والعمى.

قال أبو المعين النسفي: «إذا ثبت أن صانع العالم قديم ومن شرط القدم التبري عن النقائص، ثبت أنه... سميع بصير... إذ لو لم يكن كذلك لكان موصوفاً بـ... العمى والصمم، إذ هذه الصفات متعاقبة لتلك الصفات، فلو لم يكن هذه الصفات ثابتة لله تعالى لثبت ما يعاقبها وهي صفات نقص ومن شرط القدم الكمال، فدل أنه موصوف بما بينا لضرورة انتفاء أضدادها التي هي سمات المحدث لكونها نقائص»[1].

وقال ابن الهمام: «إنه تعالى سميع بصير... بمرأى منه خفايا الهواجس والأوهام، وبمسمع منه صوت أرجل النملة على الصخرة الملساء، لأنهما صفتا كمال فهو الأحق بالاتصاف بهما من المخلوق، وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣] وقد ألزم عليه السلام أباه الحجة بقوله: ﴿لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: ٤٢] فأفاد أن عدمها نقص لا يليق بالمعبود»[2].

ويرى البياضي: أن ثبوت السمع والبصر من المعلوم من الدين بالضرورة، وأنه لا حاجة لإقامة الأدلة العقلية على ثبوت ذلك، بل يكتفى بالأدلة السمعية.

قال في إشارات المرام: «إن كونه تعالى سميعاً بصيراً مما علم بالضرورة

---

(١) تبصرة الأدلة: ل ١١٣، ١١٤.

(٢) المسايرة: ٦٥ - ٦٧.

من دين نبينا عليه الصلاة والسلام، والقرآن والحديث مملوء منه، بحيث لا يمكن إنكاره، والإجماع منعقد عليه، فلا حاجة للاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية»[1].

ولا شك أن كونه تعالى سميعاً بصيراً، ثابت بالعقل كما أنه ثابت بالسمع، والقول بثبوت السمع والبصر بالسمع دون العقل[2]، أو بالعقل دون السمع معلوم الفساد بالضرورة.

فالسمع قد دل على اتصافه تعالى بالسمع والبصر بما ورد في الكتاب والسنة من وصفه تعالى بأنه سميع بصير، كقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [غافر: ٥٦]، وقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ١٣٤]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾ [لقمان: ٢٨]...

ومن السنة حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: كنا مع رسول الله ﷺ في غزاة فجعلنا لا نصعد شرفاً أو نعلو شرفاً، ولا نهبط في واد إلا رفعنا أصواتنا بالتكبير، قال فدنا منا رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم ما تدعون أصم ولا غائباً، إنما تدعون سميعاً بصيراً، وإن الذي تدعون أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته...»[3].

---

(١) إشارات المرام: ١٣٧.

(٢) ذهب بعض المتكلمين كالرازي والأصفهاني إلى أن الدليل على ثبوت السمع والبصر، السمع دون العقل.
انظر: المطالب العالية: ٣/١٩٣ - ١٩٦، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ٢٤٨، ٢٤٩، أبكار الأفكار: ل ١٠٢ - ١٠٨، غاية المرام: ١٢٣، شرح الأصفهانية، ت السعوي: ٤٤٥.

(٣) البخاري: في الدعوات، باب الدعاء إذا علا عقبة: ١١/١٨٧...، وفي التوحيد باب قول الله تعالى: ﴿وكان الله سميعاً بصيراً﴾ ١٣/٣٧٢، ومسلم: في الذكر والدعاء، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، رقم (٢٧٠٤)، والترمذي في الدعوات، باب رقم (٣)، (٥٩)، رقم الحديث (٣٣٧١)، (٣٤٥٧)، وأبو داود: =

كما أن العقل أيضاً قد دل على اتصافه تعالى بالسمع والبصر بطرق منها:

١ ـ أن الله تعالى لو لم يكن سميعاً بصيراً لاتصف بالعمى والصمم، «وذلك لأن المصحح لكون الشيء سميعاً بصيراً متكلماً هو الحياة، فإذا انتفت الحياة امتنع اتصاف المتصف بذلك، فالجمادات لا توصف بذلك لانتفاء الحياة فيها، وإذا كان المصحح هو الحياة كان الحي قابلاً لذلك، فإن لم يتصف به لزم اتصافه بأضداده بناء على أن القابل للضدين لا يخلو من اتصافه بأحدهما، إذ لو جاز خلو الموصوف عن جميع الصفات المتضادات لزم وجود عين لا صفة لها، وهو وجود جوهر بلا عرض يقوم به.

وقد علم بالاضطرار امتناع خلو الجواهر عن الأعراض، وهو امتناع خلو الأعيان والذات عن الصفات، وذلك بمنزلة أن يقدر المقدر جسماً، لا متحركاً ولا ساكناً، ولا حياً ولا ميتاً، ولا مستديراً ولا ذا جوانب.

ولهذا أطبق العقلاء من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم على إنكار زعم من زعم تجويز وجود جوهر خال عن جميع الأعراض. . .»[1].

٢ ـ «أن السمع والبصر من صفات الكمال، فإن الحي السميع البصير أكمل من حي ليس بسميع ولا بصير، كما أن الموجود الحي أكمل من موجود ليس بحي، والموجود العالم أكمل من موجود ليس بعالم، وهذا معلوم بضرورة العقل، وإذا كانت صفة كمال فلو لم يتصف الرب بها لكان ناقصاً، والله منزه

= في الصلاة، باب الاستغفار، رقم (١٥٢٦، ١٥٢٧، ١٥٢٨)، والبيهقي في الأسماء والصفات: ٢٢٩.

(١) شرح الأصفهانية، ت السعوي: ٤٤٧، وانظر: اللمع، للأشعري: ٢٥، الإنصاف: ٣٧، والتمهيد، للباقلاني: ٤٦ ط حيدر، الإرشاد: ٧٢، ٧٣، لمع الأدلة، للجويني: ١٣٧ ط دار المشرق، نهاية الإقدام، للشهرستاني: ٣٤٢، الصحائف الإلهية، للسمرقندي: ٣٤٩، وانظر: الفتاوى: ٦/٨٨ ـ ٩٠، ١٦/٣٥٥، الدرء: ٤/٦ ـ ٨.

عن كل نقص... وأيضاً فلو لم يتصف بهذا الكمال لكان السميع البصير من مخلوقاته أكمل منه، ومن المعلوم في بداية العقول أن المخلوق لا يكون أكمل من الخالق»[1].

٣ ـ إن نفي السمع والبصر «نقائص مطلقاً، سواء نفيت عن حي أو جماد، وما انتفت عنه هذه الصفات لا يجوز أن يحدث عنه شيء ولا يخلقه، ولا يجيب سائلاً ولا يعبد ولا يدعى، كما قال الخليل: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعۡبُدُ مَا لَا يَسۡمَعُ وَلَا يُبۡصِرُ وَلَا يُغۡنِي عَنكَ شَيۡـٔٗا﴾ [مريم: ٤٢]، وقال إبراهيم لقومه: ﴿هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ٧٢ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ يَضُرُّونَ ٧٣ قَالُواْ بَلۡ وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا كَذَٰلِكَ يَفۡعَلُونَ﴾ [الشعراء: ٧٢ ـ ٧٤]... وهذا لأنه من المستقر في الفطر أن مالا يسمع ولا يبصر... لا يكون رباً معبوداً... وأن ما لا يسمع ولا يبصر... ناقص عن صفات الكمال، لأنه لا يسمع كلام أحد، ولا يبصر أحداً...، فإن لم يكن كالحي الأعمى الأصم كان بمنزلة ما هو شر منه، وهو الجماد الذي ليس فيه قبول أن يسمع ويبصر... ونفي قبول هذه الصفات أبلغ من النقص والعجز، وأقرب إلى اتصاف المعدوم ممن يقبلها واتصف بأضدادها، إذ الإنسان الأعمى أكمل من الحجر...

وإذا كان نفي هذه الصفات معلوماً بالفطرة أنه من أعظم النقائص والعيوب وأقرب شبهاً بالمعدوم، كان من المعلوم بالفطرة أن الخالق أبعد عن هذه النقائص والعيوب من كل ما ينفى عنه، وأن اتصافه بهذه العيوب من أعظم الممتنعات»[2].

---

(١) شرح الأصفهانية: ٤٦٧، وانظر: الدرء: ٢/٣٣٩ ـ ٣٤١.

(٢) شرح الأصفهانية: ٤٦٩، ٤٧٠، وانظر: ٣٤٥، ٣٥٩، الفتاوى: ٦/٧١، وما بعدها، ١٦/٣٦٣، الدرء: ٣/١٢٣ ـ ١٢٥، ٤/٦، ٧، ٣٢ ـ ٣٤، نهاية الإقدام: ٣٤٣، شرح المقاصد: ٢/٩٧، ٩٨.

إذا تبين هذا فمما ينبغي أن يعلم: أن جمهور الماتريدية قالوا بمغايرة السمع والبصر للعلم(١)، وهو قول أهل السنة والجماعة وجمهور الأشاعرة والكلابية وبعض المعتزلة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إثبات كونه سميعاً بصيراً، وأنه ليس هو مجرد العلم بالمسموعات والمرئيات، هو قول أهل الإثبات قاطبة من أهل السنة والجماعة: من السلف والأئمة، وأهل الحديث والفقه والتصوف والمتكلمين من الصفاتية...، وطائفة من المعتزلة البصريين، بل قدماؤهم على ذلك»(٢).

وخالف ابن الهمام جمهور الماتريدية، حيث ذهب إلى أن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم، وقد نص على ذلك بقوله: «اعلم أنهما [أي السمع والبصر] يرجعان إلى صفة العلم»(٣).

ولا جرم أن القول بمغايرة السمع والبصر للعلم هو القول الصحيح، وذلك «لأن الله قرن بين العلم وبين السمع والبصر، وفرق بين السمع والبصر، وهو لا يفرق بين علم وعلم لتنوع المعلومات.

قال تعالى: ﴿وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [فصلت: ٣٦]، وفي موضع آخر: ﴿إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: ٢٠٠]، وقال: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٧] ذكر سمعه لأقوالهم، وعلمه ليتناول باطن أحوالهم، وقال لموسى وهارون: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦].

---

(١) بحر الكلام: ٣٤، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ١٨، ١٩، إشارات المرام: ١٣٨، نظم الفرائد: ١٠.

(٢) شرح الأصفهانية: ٤٤٥، وانظر: شرح الأصول الخمسة: ١٦٩، الصحائف الإلهية: ٣٤٧، ٣٤٨، شرح المقاصد: ٢/٩٨، لوامع الأنوار البهية: ١/١٤٤.

(٣) المسايرة: ٦٧.

وفي السنن عن النبي ﷺ أنه قرأ على المنبر: «﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾ [النساء: ٥٨] ووضع إبهامه على أذنه وسبابته على عينه[1].

ولا ريب أن مقصوده بذلك تحقيق الصفة، لا تمثيل الخالق بالمخلوق، فلو كان السمع والبصر العلم لم يصح ذلك»[2].

ويوضح هذا الإمام البيهقي رحمه الله في تعليقه على الحديث بقوله: «المراد بالإشارة المروية في هذا الخبر تحقيق الوصف لله عز وجل بالسمع والبصر، فأشار إلى محلي السمع والبصر منا لإثبات صفة السمع والبصر لله تعالى، كما يقال قبض فلان على مال فلان، ويشار باليد على معنى أنه حاز ماله، وأفاد هذا الخبر أنه سميع بصير له سمع وبصر لا على معنى أنه عليم، إذ لو كان بمعنى العلم لأشار في تحقيقه إلى القلب، لأنه محل العلم منا...»[3].

وقال الإمام الدارمي رحمه الله في رده على بشر المريسي: «لا يقال لشيء إنه سميع بصير إلا لمن هو من ذوي الأسماع والأبصار، وقد يقال في مجاز الكلام: الجبال والقصور تتراءى وتسمع، على معنى أنها تقابل بعضها بعضاً، وتبلغها الأصوات ولا تفقه، ولا يقال: جبل سميع بصير، وقصر سميع بصير، لأن سميع مستحيل ذلك إلا لمن يسمع بسمع، ويبصر ببصر. فإن أنكر أصحاب المريسي ما قلنا فليسموا شيئاً من ليس من ذوي الأسماع

---

(١) أبو داود: في السنة، باب في الجهمية، رقم (٤٧٢٨)، والحاكم في المستدرك: ١/ ٢٤، وقال: هذا حديث صحيح ولم يخرجاه، وذكر الذهبي: أن الحديث على شرط مسلم. والبيهقي في الأسماء والصفات: ٢٣٤.

(٢) شرح الأصفهانية: ٤٤٦، وانظر: رد الإمام الدارمي على بشر المريسي: ٤٣ - ٥٠.

(٣) الأسماء والصفات: ٢٣٤.

والأبصار أجازت العرب أن يقولوا فيه هو سميع بصير. فإنهم لا يأتون بشيء يجوز أن يقال له ذلك»[1].

فإذا علم هذا، يتبين لنا أن القول بأن السمع والبصر يرجعان إلى صفة العلم قول ظاهر البطلان عقلاً ونقلاً، بل معلوم الفساد بالضرورة.

وبقي معنا من الصفات التي تثبتها الماتريدية صفتان وهما: الكلام والتكوين، وسيأتي الكلام عليهما مفصلاً إن شاء الله في المسألة الثالثة، والرابعة من هذا المبحث[2].

---

(١) رد الدارمي على بشر المريسي: ٥٠.

(٢) انظر: ص ٢٨٤، ٣٤٧.

المسألة الثانية
قولهم في الصفات الخبرية

والمقصود بالصفات الخبرية أو السمعية هو: ما كان الدليل عليه مجرد السمع، وهو الخبر الصادق الذي جاء به الكتاب أو السنة الصحيحة. أما العقل فليس له دور في إثبات هذه الصفات، لأنها من الغيبيات التي لا تدخل في نطاق قدرته. وأما وظيفة العقل هنا أن يفهم ما تضمنته النصوص من معاني صفات الله ويعتقدها اعتقاداً جازماً.

وقد وردت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة تثبت هذه الصفات لله تعالى، كما يليق بجلاله وعظمته. وهي تنقسم إلى قسمين: ذاتية وفعلية.

أما الذاتية: وهي ما تكون لازمة الذات أزلاً وأبداً، لا يتصور انفكاكها عنها، كالوجه واليدين، والعينين، والأصابع، والنفس، والقدم، والساق... وغيرها.

وأما الفعلية: وهي ما تتعلق بمشيئة الله وقدرته، كالنزول والاستواء، والإتيان والمجيء، والمحبة، والرضا، والغضب... ونحوها.

ولما كانت الماتريدية قد التزمت بالعقل مصدراً أساسياً في التلقي، وقرروا بأن العقل لم يدل على غير الصفات الثمان التي أثبتوها، قالوا بنفي جميع الصفات الخبرية التي قد وردت في الكتاب والسنة. واحتجوا على قولهم بنفي هذه الصفات بشبه تتلخص فيما يلي:

١ ــ أن إثبات هذه الصفات على حقيقتها يستلزم التشبيه والتجسيم.
٢ ــ أن دلالة النصوص السمعية ظنية.
٣ ــ أن حمل النصوص على ظواهرها يفضي إلى تعارض العقل والنقل.

٤ ـ أن حمل النصوص على ظواهرها يؤدي إلى وقوع التناقض في كتاب الله.

قال أبو المعين النسفي: «إن هذه الألفاظ الورادة في الكتاب والسنن المروية التي يوهم ظاهرها التشبيه، وكون الباري تعالى جسماً متبعضاً متجزياً، كانت كلها متحملة لمعان وراء الظاهر، والحجج المعقولة... غير محتملة، والعقول من أسباب المعارف وهي حجة الله تعالى، وفي حمل هذه الآيات على ظواهرها... إثبات المناقضة بين الكتاب والدلايل المعقولة، وهي كلها حجج الله تعالى، ومن تناقضت حججه فهو سفيه جاهل بمأخذ الحجج ومقاديرها، والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه، عالم لا يجهل، ولو حملت هذه الآيات على ما يوافق حجج العقول لكان فيه إثبات الموافقة بين الحجج، وذلك مما تقتضيه الحكمة البالغة، فحمل تلك الدلايل السمعية على ظواهرها كان محالاً ممتنعاً، وكذا قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] آية محكمة غير محتملة للتأويل، فحمل تلك الآيات على خلاف هذه... إثبات المناقضة بين آيات الكتاب، وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع التناقض والاختلاف...»(١).

ونقل كلام النسفي هذا الناصري في (النور اللامع) ونسبه إلى جميع الماتريدية بإطلاق(٢).

وقولهم هذا معلوم الفساد بالضرورة والاضطرار لكل عاقل نقي الفطرة، بريء من درن التعطيل والتشبيه، سالم من داء التعصب والتقليد.

وما ذكروه من الحجج والبراهين، ما هي والله إلا مغاليط وشبه فتنوا بها

---

(١) تبصرة الأدلة: ل ٧٧، ٧٨، وانظر: ل ١١٠، ١١١، ١١٣، التمهيد: ١٩، التوحيد: ٧٤، ٧٥، سلام الأحكم: ١٥٢، ١٥٣، أصول الدين: ٢٥، ٢٦، بحر الكلام: ٢١ ـ ٢٨، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ٣٦ ـ ٣٨، ضوء المعالي: ٣٢ ـ ٣٤، إشارات المرام: ١٨٦ ـ ١٨٩، ١٩٢ ـ ١٩٤، ١٩٩، نظم الفرائد: ٢٣، ٢٤.

(٢) النور اللامع: ل ٨٠، ٨١، وانظر: ل ٨٢، ٨٣، ٩٦.

كثيراً من الألوف والمئين من المسلمين، فصرفوهم عن معرفة ربهم، واستشعار عظمته وجلاله وكبريائه. . .

فيا لله كم أفسدت هذه الشبه من قلوب سليمة، وعقول مستقيمة، وأنفس مؤمنة؟!

وأما الجواب عما زعموه من الحجج والبراهين ـ والتي ما هي في الحقيقة إلا شبه وأباطيل ـ فهو كما يلي ـ:

أولاً:

زعمهم أن إثبات الصفات على حقيقتها يستلزم التشبيه والتجسيم:

هذه الشبهة هي أصل الشبه التي دفعتهم لنفي الصفات، وذلك لأنهم اعتمدوا في تنزيه الله تعالى على نفي الجسم، حيث قرروا أن الصفات أعراض لا تقوم إلا بجسم، والله تعالى ليس بجسم، لأن الأجسام لا تخلو عن الأعراض، والأعراض حادثة، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث.

يقال لهم: هذه الصفات كالوجه واليد والغضب والرضا. . . ونحوها، يمكن قيامها بغير جسم، كما أمكن قيام عندكم علم وقدرة وإرادة وسمع وبصر وكلام بغير جسم، فأثبتوا تلك الصفات كما أثبتم هذه وقولوا إنها تقوم بغير جسم.

«فإن قالوا: لا يعقل رضا، وغضب إلا ما يقوم بقلب هو جسم، ولا نعقل وجهاً ويداً إلا ما هو بعض من جسم.

قيل لهم: ولا نعقل علماً إلا ما هو قائم بجسم، ولا قدرة إلا ما هو قائم بجسم، ولا نعقل سمعاً وبصراً وكلاماً إلا ما هو قائم بجسم. فلم فرقتم بين المتماثلين؟ وقلتم: إن هذه يمكن قيامها بغير جسم وهذه لا يمكن قيامها إلا بجسم، وهما في المعقول سواء.

فإن قالوا: الغضب هو غليان دم القلب لطلب الانتقام، والوجه هو ذو الأنف والشفتين واللسان والخد، أو نحو ذلك.

قيل لهم: إن كنتم تريدون غضب العبد، ووجه العبد فوزانه أن يقال

لكم: ولا يعقل بصر إلا ما كان بشحمة ولا سمع إلا ما كان بصماخ، ولا [كلام] إلا ما كان بشفتين ولسان، ولا إرادة إلا ما كان لاجتلاب منفعة أو استدفاع مضرة، وأنتم تثبتون للرب السمع والبصر والكلام والإرادة على خلاف صفات العبد، فإن كان ما تثبتونه مماثلاً لصفات العبد لزمكم التمثيل في الجميع، وإن كنتم تثبتونه على الوجه اللائق بجلال الله تعالى من غير مماثلة بصفات المخلوقات فأثبتوا الجميع على هذا الوجه المحدود، ولا فرق بين صفة وصفة، فإن ما نفيتموه من الصفات يلزمكم فيه نظير ما أثبتموه، فإما أن تعطلوا الجميع وهو ممتنع، وإما أن تمثلوه بالمخلوقات وهو ممتنع، وإما أن تثبتوا الجميع على وجه يختص به لا يماثله فيه غيره، وحينئذ فلا فرق بين صفة وصفة فالفرق بينهما بإثبات أحدهما ونفي الآخر فراراً من التشبيه والتجسيم قول باطل يتضمن الفرق بين المتماثلين والتناقض في المقالتين»[1].

إذاً «فدعوى المدعي الفرق بينهما بأن أحدهما يستلزم التشبيه أو التجسيم دون الآخر تفريق بين المتماثلين وجمع بين النقيضين، فإن ما نفاه في أحدهما أثبته في الآخر، وما أثبته في أحدهما نفاه في الآخر، فهو يجمع بين النقيضين.

ولهذا قال المحققون: كل من نفى شيئاً من الأسماء والصفات الثابتة بالكتاب والسنة، فإنه متناقض لا محالة، فإن دليل نفيه فيما نفاه هو بعينه يقال فيما أثبته. فإن كان العقل صحيحاً بالنفي وجب نفي الجميع، وإن لم يكن لم [يجز][2] نفي شيء من ذلك، فإثبات شيء ونفي نظيره تناقض باطل»[3].

ثم إن «من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم. فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام

---

(١) الفتاوى: ٦/٤٥، ٤٦.

(٢) في الأصل: (يجب) ولعل الصواب ما أثبته.

(٣) الفتاوى: ٦/٤٧، وانظر: ٣/٢٥ ـ ٢٧، ٥/٣٤٦ ـ ٣٦٤، ١٣/٣٠٣، ٣٠٤، ١٧/٢٩٨، ٢٩٩، الدرء: ١/١٢٧ ـ ١٣٠، الصفدية: ٢/٣٣ ـ ٥٣، الصواعق المرسلة: ١/٢٣٨ ـ ٢٦٨.

لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل إن العرش شيء موجود، وإن البعوض شيء موجود إن هذا مثل هذا، لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً ـ هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل هذا موجود وهذا موجود فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره مع أن الاسم حقيقة في كل منهما.

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم، مضافة إليهم توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين، وتماثل مسماهما، واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص»[1].

فظهر بهذا أن إجراء النصوص على ظاهرها وإثبات ما دلت عليه من المعاني لا يستلزم التشبيه والتجسيم كما زعمت الماتريدية. كما أن إثبات القدر المشترك الذي تواطأت فيه المسميات أمر لا بد منه، إذ لولا ذلك لما فهم كلام الله وكلام رسوله، ولأصبحت أسماء الله وصفاته طلاسم وألغاز لا يفهم منها شيء. فيكون هذا قدحاً في المتكلم إذ كيف يأمر العباد بتدبر وفهم كلام لا يمكن فهمه ومعرفة معناه، بل الأمر أشد من ذلك، حيث جعل ـ كما زعم هؤلاء ـ المعنى المتبادر إلى أذهان الناس من كلامه، معنى فاسداً. فصار بهذا كلامه سبباً في إضلال الناس، بدل أن يكون لهم هدى وشفاء، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

---

(١) الفتاوى: ٣/٩ ـ ١١.

ثانيـــاً:

قولهم أن الأدلة السمعية محتملة لمعان وراء الظاهر، والأدلة العقلية غير محتملة.

وهم يقصدون بهذا أن الأدلة السمعية ظنية الدلالة: أي أنها لا تفيد اليقين، وأن الأدلة العقلية قطعية الدلالة: أي أنها تفيد اليقين.

وقد أجاب عن هذه الشبهة الإمام ابن القيم رحمه الله من ثلاثة وسبعين وجهاً، أذكر بعضها فيما يأتي مع بعض التصرف:

الوجه الأول: أن «العلم بمراد الله من كلامه أوضح وأظهر من العلم بمراد كل متكلم من كلامه، لكمال علم المتكلم وكمال بيانه، وكمال هداه وإرشاده وكمال تيسيره للقرآن، حفظاً وفهماً وعملاً، وتلاوة، فكما بلغ الرسول ألفاظ القرآن للأمة، بلغهم معانيه، بل كانت عنايته بتبليغ معانيه أعظم من مجرد تبليغ ألفاظه، ولهذا وصل العلم بمعانيه إلى من لم يصل إليه حفظ ألفاظه، والنقل لتلك المعاني أشد تواتراً وأقوى اضطراراً، فإن حفظ المعنى أيسر من حفظ اللفظ...

ولهذا يضبط الناس من معاني المتكلم أكثر مما يضبطونه من لفظه، فإن المقتضى لضبط المعنى أقوى من المقتضى لحفظ اللفظ لأنه هو المقصود واللفظ وسيلة إليه وإن كانا مقصودين، فالمعنى أعظم المقصودين، والقدرة عليه أقوى، فاجتمع عليه قوة الداعي، وقوة القدرة، وشدة الحاجة، فإذا كانوا قد نقلوا الألفاظ التي قالها الرسول مبلغاً لها عن الله، وألفاظه التي تكلم بها يقيناً، فكذلك نقلهم لمعانيها، فهم سمعوها يقيناً، وفهموها يقيناً، ووصل إلينا لفظها يقيناً، ومعانيها يقيناً.

وهذه الطريقة إذا تدبرها العاقل علم أنها قاطعة، وأن الطاعن في حصول العلم بمعاني القرآن شر من الطاعن في حصول العلم بألفاظه[1].

---

(١) الصواعق المرسلة: ٢/٦٣٦ - ٦٣٨، وانظر: الدرء: ١/١٩٥، ١٩٦، الفتاوى: ٥/٤١٣، ٤١٤، ١٧/٣٥٣ - ٣٥٥.

الوجه الثاني: «أن هذا [القول] يستلزم الطعن والقدح في بيان المتكلم وفصاحته، أو في فهم السامع وذهنه أو فيهما معاً، فإن عدم العلم بمراده إن كان التقصير في بيانه كان ذلك قدحاً فيه، وإن كان لقصور فهم السامع كان كذلك، فإذا كان المتكلم تام البيان، والمخاطب تام الفهم فكيف يتخلف العلم عنه بمراده»[1].

الوجه الثالث: «أنك إذا تأملت العقليات التي زعموا أنها تفيد اليقين وقدموها على كلام الله ورسوله، وجدتها مخالفة لصريح المعقول، وقد اعترفوا أنها مخالفة لظاهر المنقول، وهذا... كحكم عقولهم بأن العرض لا يبقى زمانين، وأن الأجسام كلها متماثلة، فجسم النار مساو لجسم المسك بالحقيقة، وإنما اختلفا في أعراضهما...، ومثل حكمهم بأن ذات الرب تعالى مع كونها خارجة الذهن فليست خارجة العالم ولا داخلة فيه، ولا متصلة ولا منفصلة عنه، ولا حالة فيه ولا مباينة له... إلى أضعاف ذلك من خواص علومهم التي جعلوها قواطع عقلية تفيد اليقين، وكلام الله ورسوله أدلة لفظية لا تفيد اليقين، فقد تبين أن ما نفى عنه هؤلاء اليقين من أعظم ما يفيد اليقين وما أثبتوا له اليقين أبعد شيء عن اليقين»[2].

الوجه الرابع: «أن الذين لم يحصل لهم اليقين بالأدلة العقلية أضعاف الذين حصل لهم اليقين بالأدلة السمعية، والشكوك القادحة في العقلية أكثر بكثير من الشكوك القادحة في السمعيات، فأهل العلم والكتاب والسنة متيقنون بمراد الله ورسوله جازمون به معتقدون لموجبه اعتقاداً لا يتطرق إليه شك ولا شبهة...، وأهل الكلام والفلسفة أشد اختلافاً وتنازعاً بينهم... من جميع أرباب العلوم على الإطلاق، ولهذا كلما كان الرجل منهم أفضل كان إقراره بالجهل والحيرة على نفسه أعظم، كما قال بعض العارفين: أكثر الناس شكاً عند الموت أهل الكلام... وقال ابن الجويني عند موته: لقد خضت البحر الخضم، وخليت أهل الإسلام وعلومهم وما أدري على ماذا أموت،

---

(١) المرجع السابق: ٢/٦٤٥.

(٢) المرجع السابق: ٢/٦٤٨، ٦٤٩.

أشهدكم أني أموت على عقيدة أمي... وقال الرازي: لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيتها تشفي عليلاً ولا تروي غليلاً، ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن: اقرأ في الإثبات: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠]، واقرأ في النفي: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠] ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي...

فهذا اعتراف هؤلاء الفضلاء في آخر سيرهم بما أفادتهم الأدلة العقلية من ضد اليقين ومن الحيرة والشك، فمن الذي شكا من القرآن والسنة والأدلة اللفظية هذه الشكاية؟ ومن الذي ذكر أنها حيرته ولم تهده...»[1].

الوجه الخامس: «أن الله سبحانه قد أخبر في كتابه أن على الرسول البلاغ المبين، فقال تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]...

وشهد له أعقل الخلق وأفضلهم وأعلمهم بأنه قد بلغ، فأشهد الله عليهم بذلك في أعظم مجمع وأفضله، فقال في خطبته بعرفات في حجة الوداع: «إنكم مسؤولون عني فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك بلغت وأديت ونصحت، فرفع إصبعه إلى السماء مستشهداً بربه الذي فوق سمواته، وقال: اللهم اشهد»[2]. فلو لم يكن قد عرف المسلمون وتيقنوا ما أرسل به، وحصل لهم منه العلم اليقين لم يكن قد حصل منه البلاغ المبين، ولما رفع الله عنه اللوم، ولما شهد له أعقل الأمة بأنه قد بلغ وبين. وغاية ما عند النفاة أنه

---

(١) المرجع السابق: ٢/٦٦٣ - ٦٦٦، ٦٦٩.

(٢) مسلم: في الحج، باب حجة النبي ﷺ، رقم (١٢١٨)، وأبو داود في المناسك، باب صفة حجة النبي ﷺ رقم (١٩٠٥، ١٩٠٧، ١٩٠٨، ١٩٠٩)، والنسائي: في الحج، باب الكراهية في الثياب المصبغة للمحرم ٥/١٤٣، ١٤٤، وابن ماجه: في المناسك، باب حجة رسول الله ﷺ، رقم (٣٠٧٤).

بلغهم ألفاظاً لا تفيدهم علماً ولا يقيناً، وأحالهم في طلب العلم واليقين على عقولهم، ونظرهم وأبحاثهم، لا على ما أوحي إليه، وهـذا معلوم البطلان بالضرورة»[1].

الوجه السادس: «أن الله سبحانه قد أقـام الحجة عـلى خلقه بكتـابه ورسله، فقال: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وقال: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ﴾ [الأنعام: ١٩] فكل من بلغه هذا القرآن فقد أنذر به، وقامت عليه حجة الله به . . .

فلو كان كلام الله ورسـوله لا يفيـد اليقين والعلم، والعقـل معارض للنقل فأي حجة تكون قد قامت على المكلفين بالكتاب والرسول؟ . . . وهل هـذا القـول إلا منـاقض لإقـامـة حجـة الله عـلى خلقـه بكتـابـه من كـل وجه؟ . . . »[2].

ثالثـاً:

قولهم إن في حمل الآيات على ظواهرها، إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة.

يقال لهم: اعتقادكم أن في حمل الآيات على ظاهرها، إثبات للمعارضة والمناقضة بين السمع والعقل، إنما هو ضرب من المحال، إذ أنه لا يمكن أن «يعارض السمع الصحيـح الصريح إلا معقـولاً فاسـداً تنتهي مقدمـاته إلى المكابرة أو التقليد أو التلبيس والإجمال، وقد تدبر أنصار الله ورسوله وسنته هذا فما وجدوا بحمد الله العقل الصريح يفارق النقل الصحيح أصلاً، بل هو خادمه وصاحبه والشاهد له، وما وجدوا العقل المعـارض له إلا من أفسـد العقول وأسخفها وأشدها منافاة لصريح العقل وصحيحـه . . .، ويجب على

---

(١) الصواعق: ٢/٧٣٣، ٧٣٤.

(٢) المرجع السابق: ٢/٧٣٥، ٧٣٧.

المسلم الذي لله ولكتابه وقار وعظمة في قلبه أن يعتقد هذا... فإن الله سبحانه أقام الحجة على الخلق بكتابه ورسوله، فلا يمكن أن يكون فيهما ما يظهر منه خلاف الحق، ولا ما يخالف العقل، ولا يمكن أن يحيل الرسول الناس في الهدى والعلم [بالله][1] وصفاته وأفعاله على ما يناقض كلامه من عقلياتهم»[2].

وإذا خالفت دلالة العقل دلالة السمع الصحيح دل ذلك على بطلان وفساد دلالة العقل لا العكس. «ومما يبين ذلك أن يقال: دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالته على موارد النزاع، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره، كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه على عرشه ونحو ذلك...

وإذا كان كذلك، تبين أن ردهم الأدلة السمعية المعلومة الصحة بمجرد مخالفة عقل الواحد، أو لطائفة منهم، أو مخالفة ما يسمونه عقلاً لا يجوز، إلا أن يبطلوا الأدلة السمعية بالكلية ويقولون: أنها لا تدل على شيء، وأن إخبار الرسول عما أخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما أخبر به، وحينئذ فما لم يكن دليلاً لا يصلح أن يجعل معارضاً...»[3].

ثم «إن من أقر بصحة السمع، وأنه علم صحته بالعقل لا يمكنه أن يعارضه بالعقل ألبتة، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع، فإذا شهد مرة أخرى بفساده كانت دلالته متناقضة، فلا يصلح لا لإثبات السمع ولا لمعارضته»[4].

لذلك هم قد وقعوا في التناقض «حيث أثبتوا الأدلة السمعية، ثم قالوا ما يوجب إبطالها، وحيث أثبتوا الأدلة العقلية، ثم قالوا ما يوجب تناقضها، فإن العقل يعلم به صحة الأدلة السمعية، فمتى بطلت بطل العقل الدال على

---

(١) غير موجودة في الأصل، وبإضافتها يستقيم المعنى.
(٢) الصواعق: ٦٧٩/٢، ٦٨٠.
(٣) الدرء: ١٧٤/١، ١٧٥.
(٤) المرجع السابق: ١٧٧/١، وانظر إيثار الحق: ١٢٣.

صحة السمع، والدليل مستلزم للمدلول، ومتى انتفى اللازم الذي هو المدلول انتفى ملزومه الذي هو الدليل فيبطل العقل...»[1].

ومما يبين فساد شبهتهم هذه، أن المعقولات غير منضبطة إذ «أن ما يستخرجه الناس بعقولهم أمر لا غاية له، سواء كان حقاً أو باطلاً، فإذا جوز المجوز أن يكون في المعقولات ما يناقض خبر الرسول لم يثق بشيء من أخبار الرسول، لجواز أن يكون في المعقولات التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما أخبر به الرسول. ومن قال: أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل، لم يكن لقوله ضابط، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى، وما كان مشروط بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان»[2].

كما «أن الأدلة العقلية القطعية ليست جنساً متميزاً عن غيره، ولا شيئاً اتفق عليه العقلاء، بل كل طائفة من النظار تدعي أن عندها دليلاً قطعياً على ما تقوله، مع أن الطائفة الأخرى تقول: إن ذلك الدليل باطل، وإن بطلانه يعلم بالعقل، بل قد تقول: إنه قام عندها دليل قطعي على نقيض قول تلك الطائفة، وإذا كانت العقليات ليست متميزة، ولا متفقاً عليها، وجوز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدمها عليه، لزم من ذلك تكذيب كل من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبر به.

ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية، فإذا جوز الإنسان أن يكون ما علمه غيره من العلوم الضرورية باطلاً جوز أن تكون العلوم الضرورية باطلة، وإذا بطلت بطلت النظرية، فصار قولهم مستلزماً لبطلان العلوم كلها، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه، فهو متضمن لتناقضهم، ولغاية السفسطة»[3].

---

(١) المرجع السابق: ١/١٨١، ١٨٢.
(٢) المرجع السابق: ١/١٧٨.
(٣) المرجع السابق: ١/١٨٣.

وكذلك اشتراطهم في صحة الاستدلال بالدليل السمعي عدم المعارض العقلي، ينقض قولهم: إن في حمل الآيات على ظواهرها، إثبات للمناقضة بين العقل والنقل، وذلك «أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعياً لأن القطعي لا يعارضه ما يدل على نقيضه، فلا يكون العقل دالاً إلا على صحة شيء مما جاء به السمع، بل غاية الأمر أن يظن الصدق فيما أخبر به الرسول.

وحينئذ فقولكم: إنه تعارض العقل والنقل قول باطل، لأن العقل عندكم قطعي، والشرع ظني، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعي والظني»[1].

فمما تقدم يتبين أنه «لا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره [ﷺ] دليل قطعي ولا سمعي، ولا عقلي، وأن ما يظنه الناس مخالفاً له إما أن يكون باطلاً، وإما أن لا يكون مخالفاً. وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقديمه عليه، فهذا فاسد في العقل كما هو كفر في الشرع.

ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيماناً مطلقاً جازماً عاماً: بتصديقه في كل ما أخبر، وطاعته في كل ما أوجب وأمر، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل، وأن من قال: يجب تصديق ما أدركته بعقلي، ورد ما جاء به الرسول لرأيي وعقلي، وتقديم عقلي على ما أخبر به الرسول، مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به، فهو متناقض، فاسد العقل، ملحد في الشرع»[2].

رابعـاً:

قولهم: إن حمل آيات الصفات على ظاهرها يناقض قول الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] ونحوها من الآيات التي ورد فيها تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث...

---

(١) المرجع السابق: ١/١٨٥ بتصرف.

(٢) المرجع السابق: ١/١٨٩.

والجواب عن هذه الشبهة من عدة أوجه:

الوجه الأول: «أن التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعية والعقلية، ليس هو اتفاق المسمين في بعض الأسماء والصفات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى.

وأما ما نفاه هؤلاء فهو ثابت بالشرع والعقل وتسميتهم ذلك تشبيهاً وتجسيماً تمويه على الجهال، الذين يظنون أن كل معنى سماه مسمى بهذا الاسم يجب نفيه، ولو ساغ هذا لكان كل مبطل يسمي الحق بأسماء ينفر عنها بعض الناس ليكذب الناس بالحق المعلوم بالسمع والعقل، وبهذه الطريقة أفسدت الملاحدة على طوائف الناس عقلهم ودينهم، حتى أخرجوهم إلى أعظم الكفر والجهالة وأبلغ الغي والضلالة»[1].

الوجه الثاني: «أن نفي الشبه والمثل والنظير ليس في نفسه صفة مدح، ولا كمال ولا يحمد به المنفي عنه ذلك بمجرده، فإن العدم المحض الذي هو أخس المعلومات وأنقصها ينفي عنه الشبه والمثل والنظير، ولا يكون ذلك كمالاً ومدحاً إلا إذا تضمن كون من نفى عن ذلك قد اختص من صفات الكمال ونعوت الجلال بأوصاف باين بها غيره، وخرج بها عن أن يكون له نظير أو شبه، فهو لتفرده بها عن غيره صح أن ينفى عنه الشبه والمثل والنظير والكفؤ، فلا يقال لمن لا سمع له، ولا بصر ولا حياة ولا كلام ولا فعل ليس له شبه ولا مثل ولا نظير، اللهم إلا في باب الذم والعيب أي قد سلب صفات الكمال كلها بحيث صار لا شبه له في النقص، هذا الذي عليه فطر الناس، وعقولهم واستعمالهم في المدح والذم، كما قال شاعر القوم:

ليس كمثل الفتى زهير   خلق يساويه في الفضائل

... ومنه قولهم: فلان نسيج وحده، شبهه بثوب لم ينسج له نظير في

---

(١) الفتاوى: ٣/٢٢، ٢٣.

حسنه وصفاته، فعكس المعطلة المعنى، وقلبوا الحقائق، وأزالوا دلالة اللفظ عن موضعها، وجعلوا: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] جُنَّةً، وترساً لنفي... صفات كماله»[١].

الوجه الثالث: أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] جاء بعد ذكر أوصاف الكمال والجلال لله تعالى، قال تعالى: ﴿حمٓ ۝١ عٓسٓقٓ ۝٢ كَذَٰلِكَ يُوحِىٓ إِلَيْكَ وَإِلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكَ ٱللَّهُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ إلى قوله: فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا ۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١ - ١١] فدل السياق أن الموصوف بهذه الصفات والنعوت والأفعال، والعلو والعظمة والحفظ والعزة، والحكمة والملك والحمد والمغفرة والرحمة والكلام والمشيئة والولاية، وإحياء الموتى، والقدرة التامة الشاملة، والحكم بين عباده، وكونه فاطر السموات والأرض، وهو السميع البصير، وهو الذي ليس كمثله شيء، لكثرة نعوته وأوصافه، وأسمائه وأفعاله، وثبوتها له على وجه الكمال، الذي لا يماثله فيه شيء، فالمثبت للصفات هو الذي يصفه بأنه ليس كمثله شيء حقيقة.

أما النافي للصفات، فإن وصفه لله تعالى بأنه ليس كمثله شيء لا حقيقة له. فدل هذا على أن إثبات الصفات على حقيقتها وما دلت عليه من المعاني لا يعارض قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ بل إنه يوافقه، وأن عدم إثبات الصفات هو الذي يفضي إلى التعارض بين النصوص[٢].

الوجه الرابع: أن معنى المثل في لغة العرب: النظير الذي يقوم مقام الشيء ويسد مسده.

---

(١) الصواعق: ١٣٦٧/٤ - ١٣٧٠.
(٢) المرجع السابق: ١٠٢٨/٣ - ١٠٣٠ بتصرف.

قال ابن فارس: «الميم والثاء واللام: أصل صحيح يدل على مناظرة الشيء للشيء، وهذا مثل هذا، أي نظيره»[1].

وعند الماتريدية المتماثلان هما ما ينوب أحدهما مناب صاحبه، ويسد مسده من جميع الوجوه أو من بعض الوجوه[2].

فإذا كان هذا هو مفهوم ومعنى المماثلة في اللغة، وعند الماتريدية، فليس إذاً في إثبات الصفات التي تنكر الماتريدية ثبوتها ما يظهر منه إثبات المماثلة بين الله عز وجل وغيره من جميع الوجوه أو من بعضها.

الوجه الخامس: يقال لهم: إن المنازع لكم فيما أثبتموه من الصفات كالعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام... يقول لكم: إن إثبات هذه الصفات يعارض قول الله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فيجب نفي تلك الصفات لكيلا يتمكن التعارض والتناقض في آيات الكتاب.

فما كان جوابكم للمنازع في هذا، كان جواب المثبت ـ لما نفيتموه من الصفات ـ لكم.

ومما سلف يتبين لكل عاقل منصف تهافت الشبه التي احتجت بها الماتريدية على نفي الصفات الخبرية، والتي ما هي في الحقيقة إلا كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً.

* * *

وأما موقف الماتريدية من النصوص التي ورد فيها ذكر الصفات الخبرية فقد اختلفوا فيها، فمنهم من رجح التأويل، ومنه رجح التفويض، ومنهم من أجاز الأمرين، ومنهم من رأى التأويل عند الحاجة. وقد تقدم معنا بيان هذا

---

(١) معجم مقاييس اللغة: ٥/٢٩٦، وانظر: تهذيب اللغة: ١٥/٩٧ ـ ١٠٠، جمهرة اللغة، تحقيق د. رمزي بعلبكي: ١/٤٣٢.

(٢) انظر: أصول الدين: ٣١ ـ ٣٣، تبصرة الأدلة: ل ٨٦ ـ ١٠٠، التمهيد: ١٣، ١٤.

بالتفصيل في الفصل الأول من هذا الباب[1]. ولكن هنا مسألة أخرى، وهي قولهم: أن نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران: ٧] وقالوا: إن نصوص الصفات من جنس الحروف المقطعة التي في فواتح السور، وأن المقصود من هذه النصوص هو: امتحان العباد.

قال أبو القاسم الحكيم السمرقندي: «والأخبار المتشابهات كما في (ألم)، و(ألر) و(حم) و(يد الله) و(وجه الله)، و(ق) و(ن) وغيرها من المتشابهات فينبغي له [أي للعبد] أن يعتقد ويؤمن بها ولا يفسرها لأن تفسيرها يدخل في مذهب التعطيل... وإذا رأيت آية المتشابه فدع ذلك إلى الله تعالى ولا تفسره حتى تنجو، لأنه ليس فرضاً عليك أن تعرف تفسيره بل الفرض عليك أن تؤمن به»[2].

وقال أبو البركات النفسي في (المنار): «وأما المتشابه: فهو اسم انقطع رجاء معرفة المراد منه».

قال الشارح: «أي في الدنيا كالصفات في نحو اليد والعين والأفعال كالنزول»[3].

وقال أبو البركات أيضاً في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ [آل

---

(١) انظر: ص ١٦٠.
(٢) سلام الأحكم: ١٥٣، ١٥٤.
(٣) فتح الغفار: ١/١١٦.

عمران: ٧]: «مشتبهات محتملات، مثال ذلك: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]»[1].

وقال ابن الهمام: «كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد كالإصبع والقدم، واليد... وغيره، صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة بل على وجه يليق به، وهو سبحانه أعلم به وقد تؤول اليد والإصبع بالقدرة والقهر... ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا، أنها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار»[2].

وقول الماتريدية هذا هو قول عامة المتكلمين، حيث يسترون نفيهم لما دلت عليه النصوص من المعاني، بدعوى أن تلك النصوص من المتشابه الذي لا يعلم معناه والمنهي عن اتباعه.

وقبل بيان فساد قولهم هذا ومخالفته لصريح العقل وصحيح النقل، لابد من بيان المقصود بالمحكم والمتشابه الوارد في الكتاب العزيز.

وبيان ذلك: أنه قد وردت آيات في كتاب الله تصف القرآن بأنه محكم كله، ووردت آيات أخر تصفه بأنه متشابه كله، ووردت آية أيضاً تصفه بأن بعضه محكم وبعضه متشابه[3].

فما ورد في وصف القرآن بالأحكام كله قوله تعالى: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، وقوله تعالى: ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡحَكِيمِ﴾ [يونس: ١].

---

(١) تفسير النسفي: ١/١٤٦.

(٢) المسايرة: ٣٣ ـ ٣٥، وانظر: التوحيد للماتريدي: ٧٤، ٧٥، التأويلات: ل ٥٤ الظاهرية، كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ١/٦٠، النور اللامع: ل ٨٠، حاشية المسايرة: ٣٠، ٣١، ضوء المعالي: ٣٢ ـ ٣٤، إشارات المرام: ١٨٦ ـ ١٨٩، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٩، نظم الفرائد: ٢٣.

(٣) انظر: البرهان في علوم القرآن، للزركشي: ٢/٦٨، قانون التأويل، لابن العربي، تحقيق محمد السليماني: ٦٦٣، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: ٣/٣، التنكيل، للمعلمي: ٢/٣٣٣، ٣٣٤.

ومعنى أن القرآن كله محكم، أي أنه متقن في ألفاظه ومعانيه، فهو صحيح الألفاظ قوي المعاني فائق في البلاغة والفصاحة، لا اختلاف فيه ولا اضطراب يصدق بعضه بعضاً، يهدي إلى الصراط المستقيم.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إحكام الشيء إتقانه. فإحكام الكلام إتقانه بتمييز الصدق من الكذب في أخباره، وتمييز الرشد من الغي من أوامره، والقرآن كله محكم بمعنى الإتقان، فقد سماه الله حكيماً بقوله: ﴿ الٓر تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ﴾ [يونس: ١] فالحكيم بمعنى الحاكم»[1].

وأما وصف القرآن كله بالتشابه فقد ورد في قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴾ [الزمر: ٢٣].

والمقصود بأن القرآن كله متشابه، أنه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والفصاحة، والبلاغة والصحة والسلامة من التناقض والاختلاف، كما قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨١].

قال شيخ الإسلام: «وأما التشابه الذي يعمه فهو ضد الاختلاف المنفي عنه في قوله: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ [النساء: ٨٢] وهو الاختلاف المذكور في قوله: ﴿ إِنَّكُمْ لَفِى قَوْلٍ مُّخْتَلِفٍ ﴿٨﴾ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴾ [الذاريات: ٨، ٩]. فالتشابه هنا هو تماثل الكلام

(١) الفتاوى: ٣/٦٠، وانظر: أساس التقديس للرازي، تحقيق أحمد السقا: ٢٣٠، قانون التأويل، لابن العربي: ٦٦٤، الاتقان: ٣/٣.

وتناسبه بحيث يصدقه بعضه بعضاً، فإذا أمر بأمر لم يأمر بنقيضه في موضع آخر بل يأمر به أو بنظيره أو بملزوماته، وإذا نهى عن شيء لم يأمر بـه في موضع آخر، بل ينهى عنه أو عن نظيره أو عن ملزوماته، إذا لم يكن هناك نسخ.

وكذلك إذا أخبر بثبوت شيء لم يخبر بنقيض ذلك، بل يخبر بثبوته أو بثبوت ملزوماته، وإذا أخبر بنفي شيء لم يثبته، بل ينفيه أو ينفي لوازمه، بخلاف القول المختلف الذي ينقض بعضه بعضاً، فيثبت الشيء تارة وينفيه أخرى أو يأمر به وينهى عنه في وقت واحد، ويفرق بين المتماثلين، فيمدح أحدهما ويذم الآخر.

فالأقوال المختلفة هنا هي: المتضادة، والمتشابهة هي: المتوافقة. وهذا التشابه يكون في المعاني وإن اختلفت الألفاظ، فإذا كانت المعاني يوافق بعضها بعضـاً، ويعضد بعضهـا بعضاً، ويناسب بعضها بعضـاً، ويشهـد بعضهـا لبعض، ويقتضي بعضهـا بعضاً: كـان الكلام متشـابهـاً، بخـلاف الكـلام المتناقض الذي يضاد بعضه بعضاً، فهذا التشـابه العـام لا ينافي الإحكـام العام، بل هو مصدق له، فإن الكلام المحكم المتقن يصدق بعضه بعضاً، لا ينافي بعضه بعضاً»[1].

وأما وصف القرآن بعضه بالإحكام وبعضه بالتشابه فقد ورد في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ﴾ [آل عمران: ٧]، فدلت هذه الآية أن من القرآن آيات محكمات غير متشابهات، وأن منه آيات متشابهات غير محكمات.

فعلى هذا لا بد أن يكون الإحكام والتشابه في هذه الآية غير الذي تقدم، فما المقصود بالإحكام والتشابه في هذه الآية إذاً؟

الإجابة عن هذا السؤال تتضح بأمرين:

---

(١) الفتاوى: ٣/٦٠، ٦١.

الأول: بيان أنواع الإحكام والتشابه.

الثاني: بيان فهم السلف للآية.

فأما أنواع الإحكام والتشابه الذي وصف بهما القرآن، فكل منهما عام وخاص، فأما الإحكام العام فهو الإتقان، فالقرآن كله متقن من جميع الوجوه لا اختلاف فيه ولا اضطراب. وأم التشابه العام، فهو ضد الاختلاف، فالقرآن كله يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والسلامة من التناقض، وقد تقدم بيان كل من النوعين.

وأما الإحكام الخاص فهو «ضد التشابه الخاص، والتشابه الخاص هو مشابهة الشيء لغيره من وجه مع مخالفته له من وجه آخر، بحيث يشتبه على بعض الناس أنه هو أو هو مثله وليس كذلك. والإحكام هو الفصل بينهما، بحيث لا يشتبه أحدهما بالآخر، وهذا التشابه إنما يكون بقدر مشترك بين الشيئين مع وجود الفاصل بينهما، ثم من الناس من لا يهتدي للفصل بينهما فيكون مشتبهاً عليه، ومنهم من يهتدي إلى ذلك، فالتشابه الذي لا [تمييز] معه قد يكون من الأمور النسبية الإضافية. بحيث يشتبه على بعض الناس دون بعض، ومثل هذا يعرف منه أهل العلم ما يزيل عنهم هذا الاشتباه، كما إذا اشتبه على بعض الناس ما وعدوا به في الآخرة بما يشهدونه في الدنيا فظن أنه مثله، فعلم العلماء أنه ليس مثله وإن كان مشبهاً له من بعض الوجوه»[1].

وأما تفسير السلف للمحكم المتشابه الوارد في آية آل عمران، فقد ورد عنهم أقوال كثيرة، ذكرها ابن جرير وابن عطية وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن كثير، والسيوطي، والشوكاني وغيرهم[2].

وفيما يلي أهم هذه الأقوال:

---

(١) المرجع السابق: ٦٢/٣.

(٢) تفسير الطبري: ١٧٢/٣ وما بعدها، المحرر الوجيز: ١٥/٣ ـ ١٧، الفتاوى: ٣٨٦/١٧ ـ ٣٨٩، ٤١٧ ـ ٤٢٩، تفسير ابن كثير: ٥/٢، ٦، الدر المنثور: ١٤٤/٢ ـ ١٥٠، الإتقان: ٤/٣، ٥، فتح القدير: ٢٨٤/١.

١ ـ أن المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ، وهو مروي عن ابن مسعود وابن عباس، وقتادة، والسدي وغيرهم.

٢ ـ أن المتشابه هو الحروف المقطعة في أوائل بعض السور، مثل: ألم، المص... وهذا مروي عن ابن عباس ومقاتل.

٣ ـ أن المتشابه ما اشتبهت معانيه. قال مجاهد: وهذا يوافق قول أكثر العلماء، وكلهم يتكلم في تفسير هذا المتشابه، ويبين معناه.

٤ ـ أن المحكم هو قصص الرسل والأنبياء مع أممهم ما قد بينه سبحانه لنبي ﷺ. والمتشابه ما اختلفت ألفاظه في قصصهم عند التكرير في السور، وهو مروي عن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم.

٥ ـ أن المحكم ما احتمل وجهاً واحداً، والمتشابه ما احتمل وجوهاً، وهو مروي عن الشافعي، وأحمد.

وأما الوقف في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ...﴾ الآية، فللسلف فيه قولان:

الأول: أن الوقف على لفظ الجلالة (الله)، وهو مروي عن عائشة وابن عباس، وأبي بن كعب، وابن مسعود وغيرهم. وجمهور الأمة سلفاً وخلفاً على هذا.

الثاني: أن الوقف على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، وهو مروي عن ابن عباس ومجاهد، وهو اختيار ابن قتيبة وغيره.

مما تقدم يلاحظ أن أقوال السلف في المحكم والمتشابه ليس بينها تعارض لأنها جميعاً ترجع لما تقدم بيانه من معنى الإحكام والتشابه الخاص.

وأما الاختلاف في الوقف في الآية، فراجع للمقصود بلفظ التأويل الوارد فيها، فالتأويل ورد في القرآن بمعنيين:

الأول: حقيقة الشيء وما يؤول إليه، ومنه قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: ٥٣] أي حقيقة ما أخبروا به من أمر

المعاد. فمن قال بالوقف على لفظ الجلالة، كان المراد بالتأويل عنده هذا المعنى.

الثاني: التفسير والبيان. ورد فيه قوله تعالى: ﴿نَبِّئۡنَا بِتَأۡوِيلِهِۦٓۖ﴾ [يوسف: ٣٦] أي بتفسيره. وهذا المعنى هو ما ذهب إليه من قال بالوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ أي أن الراسخين في العلم يعلمون معنى وتفسير المتشابه، فلذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله. وقال مجاهد رحمه الله: والراسخون في العلم يعلمون تأويله ويقولون آمنا به[(١)].

فظهر بهذا أن القولين ليس بينهما تعارض. ومما يؤكد هذا أن كليهما مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما.

وإذا تبين هذا فالجواب عن قول الماتريدية أن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه من وجوه:

الأول: أن هذا القول قول مبتدع، فإنه لا يعرف عن أحد من السلف قال في آيات الصفات أنها من المتشابه الذي لا يعلم معناه، بل إن السلف قد تكلموا في جميع آيات الصفات، وفسروها وبينوا معناها، ولم يسكتوا عن بيان معنى آية واحدة.

«قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقفه عند كل آية وأسأله عنها. وقال ابن مسعود: ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت. وقال الحسن البصري: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها.

ولهذا كانوا يجعلون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين، كما قال مسروق: ما تسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن، ولكن

---

(١) انظر: الفتاوى: ٣/٥٥، ٥٦، ١٧/٣٩٠، ٤٠٧، تفسير ابن كثير: ٢/٧ - ٩.

علمنا قصر عنه. وقال الشعبي: ما ابتدع قوم بدعة إلا في كتاب الله بيانها، وأمثال ذلك من الآثار الكثيرة...»[1].

ثم إن المطالع لكتب التفسير بالمأثور كتفسير الطبري أو الدر المنثور للسيوطي مثلاً يعلم يقيناً أن السلف لم يتركوا آية واحدة من كتاب الله بلا بيان لمعناها. فكيف بعد هذا يقال إن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه؟

الثاني: أن يقال لهم: أتقولون هذا في جميع ما سمى الله ووصف به نفسه أم في بعض؟

فإن قالوا: هذا في الجميع، كان هذا عناداً ظاهراً وجحداً لما يعلم بالاضطرار من دين الإسلام، بل هو كفر صريح.

وإن قالوا ـ وهو قولهم ـ: نفهم معنى بعض هذه الأسماء والصفات دون بعض.

فيقال لهم: ما الفرق بين ما أثبتموه وبين ما نفيتموه؟، فإن الفرق إما أن يكون من جهة السمع، لأن أحد النصين دال دلالة قطعية أو ظاهرة بخلاف الآخر، أو من جهة العقل بأن أحد المعنيين يجوز أو يجب إثباته دون الآخر، وكلا الوجهين باطل.

أما الأول: فدلالة القرآن على أنه رحمن، رحيم، ودود، سميع، بصير، علي، عظيم، كدلالته على أنه عليم قدير، ليس بينهما فرق من جهة النص، كذلك ذكره لرحمته ومحبته وعلوه مثل ذكره لمشيئته وإرادته[2].

وأما الثاني: فقد تقدم بيان بطلانه وفساده في المسألة الأولى من هذا المبحث[3].

---

(١) الدرء: ٢٠٨/١، وانظر: الفتاوى: ٢٨٤/١٣، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٩٥/١٧، ٣٩٨.
(٢) انظر: الفتاوى: ٢٩٩/١٣، ٣٠٠.
(٣) انظر: ص ٢٣٤.

الثالث: أن الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقاً ولم يستثن منه شيئاً لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه. والتدبر بدون الفهم ممتنع، ولو كان من القرآن مالا يتدبر لم يعرف. وهذا يناقض القول بأن من القرآن ما لا يفهم معناه[1].

الرابع: أن لازم القول بأن آيات الصفات من المتشابه - مع تفسير المتشابه بأنه الذي لا يعلم معناه أحد إلا الله: «أن الله أنزل على نبيه كلاماً لم يكن يفهم معناه، لا هو ولا جبريل، بل وعلى قول هؤلاء كان النبي ﷺ يحدث بأحاديث الصفات والقدر والمعاد ونحو ذلك، مما هو نظير متشابه القرآن عندهم، ولم يكن يعرف معنى ما يقوله، وهذا لا يظن بأقل الناس»[2] فكيف برسول الله ﷺ؟

الخامس: أن «لفظ التأويل يكون للمحكم، كما يكون للمتشابه، وأي فضيلة في المتشابه حتى ينفرد الله بعلم معناه؟ والمحكم أفضل منه، وقد بين معناه لعباده. فأي فضيلة في المتشابه حتى يستأثر الله بعلم معناه؟ وما استأثر الله بعلمه كوقت الساعة لم ينزل به خطاباً، ولم يذكر في القرآن آية تدل على وقت الساعة، ونحن نعلم أن الله استأثر بأشياء لم يطلع عباده عليها، وإنما النزاع في كلام أنزله، وأخبر أنه هدى وبيان وشفاء، وأمر بتدبره، ثم يقال أن منه مالا يعرف معناه إلا الله، ولم يبين الله ولا رسوله ذلك القدر الذي لا يعرف أحد معناه، ولهذا صار كل من أعرض عن آيات لا يؤمن بمعناها يجعلها من المتشابه بمجرد دعواه»[3].

السادس: «أنهم متفقون على أن آيات الأحكام يعلم تأويلها، وهي نحو خمسمائة آية، وسائر القرآن خبر عن الله وأسمائه وصفاته، أو عن اليوم الآخر والجنة والنار، أو عن القصص، وعاقبة أهل الإيمان، وعاقبة أهل

---

(١) انظر: الفتاوى: ١٧/٣٩٦، وانظر: ٤٢٩، ٤٣٠.
(٢) الفتاوى: ١٧/٣٩٦، ٣٩٧.
(٣) المرجع السابق: ١٧/٣٩٧، ٣٩٨.

الكفر، فإن كان هذا هـو المتشابـه الذي لا يعلم معنـاه إلا الله، فجمهور القرآن لا يعرف أحد معناه، لا الرسول ولا أحد من الأمة، ومعلوم أن هذا مكابرة ظاهرة»[1].

السابع: «معلوم أن العلم بتـأويل الـرؤيا أصعب من العلم بتـأويل الكلام الذي يخبر به، فإن دلالة الرؤيا على تأويلها دلالة خفية غامضة لا يهتدي لها جمهور الناس، بخلاف دلالة لفظ الكلام على معناه، فإذا كان الله قد علم عباده تأويل الأحاديث التي يرونها في المنـام، فلأن يعلمهم تـأويل الكلام العربي المبين الذي ينزله على أنبيائه بطريق الأولى والأحرى»[2].

الثامن: أن من قال: «أنه لا يعلم معاني الآيات الخبرية إلا الله لزمه أن يكذب كل من احتج بآية من القرآن خبرية على شيء من أمور الإيمان بالله واليوم الآخر، ومن تكلم في تفسير ذلك، وكذلك يلزم مثل ذلك في أحاديث الرسول ﷺ.

وإن قال: المتشابه هو بعض الخبريات، لزمه أن يبين فصلاً يتبين به ما يجوز أن يعلم معناه من آيات القرآن، ومالا يجوز أن يعلم معناه، بحيث لا يجوز أن يعلم معناه لا ملك مقرب ولا نبي مرسل، ولا أحد من الصحابة ولا غيرهم، ومعلوم أنه لا يمكن أحداً ذكر حد فاصل بين ما يجوز أن يعلم معناه بعض الناس، وبين مالا يجوز أن يعلم معناه أحد، ولو ذكر ما ذكر انتقض عليـه، فعلم أن المتشابـه ليس هـو الـذي لا يمكن أحـداً معـرفـة معناه»[3].

التاسع: أن «من أعظم الاختلاف الاختلاف في المسائل العلمية الخبرية المتعلقة بالإيمان بالله واليوم الآخر، فلا بد أن يكون الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه من ذلك، ويمتنع أن يكون حاكماً إن لم يكن معرفة معنـاه

---

(١) المرجع السابق: ١٧/٤٠٢، ٤٠٣.
(٢) المرجع السابق: ١٧/٤٠٣.
(٣) المرجع السابق: ١٧/٤٠٤، ٤٠٥.

ممكناً... وقد قال تعالى في القرآن: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ﴾ [الطارق: ١٣] أي فاصل يفصل بين الحق والباطل، فكيف يكون فصلاً إذا لم يكن إلى معرفة معناه سبيل؟!»(١).

مما تقدم يظهر لنا جلياً أن قول الماتريدية بأن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلم معناه، قول باطل، لا سند له من الصحة ألبتة وما هو إلا طريق من طرق تعطيل النصوص عن مدلولاتها، وتحريف الكلم عن مواضعه.

---

(١) المرجع السابق: ١٧/٤٣٢.

المسألة الثالثة
قولهم في صفات الأفعال

والمقصود بالصفات الفعلية: الأمور التي يتصف بها الله عز وجل، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وخلقه، وإحسانه، ومحبته، ورحمته، وغضبه، وسخطه... ونحو ذلك من الصفات التي وردت في الكتاب والسنة.

وهي على نوعين: متعد ولازم.

فالمتعدي، مثل: الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، والإحسان ونحو ذلك.

واللازم: مثل الاستواء، والنزول، والمجيء والإتيان ونحو ذلك.

قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [السجدة: ٤]، فذكر تعالى الفعلين: المتعدي واللازم، وكلاهما حاصل بقدرته ومشيئته، وهو متصف به[1].

وفيما يلي بيان قول الماتريدية في كل من النوعين:

أولاً: قول الماتريدية في الصفات الفعلية المتعدية:

ترى الماتريدية أن جميع صفات الأفعال المتعدية ترجع إلى صفة واحدة

---

(١) انظر: الفتاوى: ٦/٢١٧، ٢٣٣، ١٦/٣٧٢، ٣٧٣، جامع الرسائل: ٢/٣، ٢٢، شرح الأصفهانية، ت السعوي: ٢١٩، ٢٢٤، مختصر الصواعق: ٢/٢٢٩.

وهي التكوين، والتي فسروها بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود[1].

واستدلوا على ثبوتها بالإجماع على أن الله تعالى هو الخالق والمكون للعالم. كما استدلوا أيضاً بدليل التنزيه عن النقائص، والاستدلال بالأول هو المشهور عندهم. لذا قال التفتازاني[2]: «والعمدة في إثباته [أي التكوين] أن الباري تعالى يكون الأشياء إجماعاً، وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم»[3].

قال البزدوي: «والدليل المعقول في المسألة: وهو أن الأمة أجمعت على أن لله تعالى فعلاً، فإنهم أجمعوا على أن الله تعالى هو الذي أوجد العالم، وهو الذي يوجد الأعيان...

ومن أول القرآن إلى آخره دلائل كثيرة تدل على أن لله تعالى فعلاً، ولأن القول بكونه فاعلاً واجب، لأنه من أسباب المدح والتعظيم ونقيضه من أسباب المذلة والهوان، وإذا قلنا إنه فاعل ثبت أن له فعلاً لما بيناه في إثبات الصفات، ولأن الحدوث بلا إحداث مستحيل فيجب القول بأن الله تعالى محدث العالم وأن له الإحداث...»[4].

وقال الناصري: «ولنا من الحجج العقلية أن نقول: أجمع المسلمون على

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة: ل ١٨٦، التمهيد: ٢٨، النور اللامع: ل ٤٨، المسايرة: ٨٤، ٨٥، النكت والفوائد، للبقاعي: ل ١٩٠، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ٢٢، إشارات المرام: ٢١٢، ٢١٣، نثر اللآلىء: ٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) مسعود بن عمربن عبدالله التفتازاني، سعدالدين، من أئمة العربية والبيان، والمنطق، والكلام، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) سنة ٧١٢ هـ، وتوفي في سرخس سنة ٧٩٣ هـ. وهو من كبار متكلمي الأشاعرة. انظر: الدرر الكامنة: ١١٢/٦، أنباء الغمر: ٣٧٧/٢، البدر الطالع: ٣٠٣/٢، روضات الجنات: ٣٤/٤، ١٣٣/٨، الفوائد البهية: ١٢٨، الأعلام: ٢١٩/٧، معجم المؤلفين: ٢٢٨/١٢، شرح العقائد النسفية، تحقيق كلود سلامة: المقدمة (٦ ـ ٣٦)، إقامة الحجة، لعبدالحي اللكنوي، الحاشية (لأبي غدة): ١٦ ـ ١٨.

(٣) شرح المقاصد: ١٠٨/٢.

(٤) أصول الدين: ٧٢.

أن خالق العالم هو الله تعالى ولا شك أن الخالق وصف منا لله تعالى لابد من وجود معنى يكون به خالقاً. . .»[1].

وقال عبدالرحيم شيخ زاده[2]: «احتج مشايخ الحنفية بأنه أجمع الإجماع واتفق النقل والعقل على أنه تعالى موجد للكائنات ومكون للعالم، وإطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به ممتنع ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر»[3].

واستدلالهم هذا لا اعتراض عليه، إذ إثبات أن الله تعالى هو الخالق والمكون للعالم، أمر بديهي مستقر في الفطر، ولا ينازع فيه إلا ملحد مكابر.

وقول الماتريدية في صفات الأفعال المتعدية أو التكوين - كما هو قولهم - يقوم على أصلين. ببيانهما يتضح قولهم في المسألة.

الأول: أن الفعل غير المفعول، أو التكوين غير المكون.

قال الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن

---

(١) النور اللامع: ل ٤٩.

(٢) عبدالرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، الرومي، الحنفي، الماتريدي، الشهير بشيخ زاده. واسمه في مخطوط (نظم الفرائد) عبدالرحمن. من تصانيفه: (شرح عقائد الطحاوي)، (نظم الفرائد وجمع الفوائد) جمع فيه أربعين مسألة خلافية بين الأشاعرة والماتريدية. وذكر صاحب (إيضاح المكنون) أنه توفي سنة ٩٤٤ هـ، وتابعه على ذلك كحالة في معجم المؤلفين، والزركلي في الأعلام، وهو خطأ بدليل أن شيخ زاده ذكر في نهاية كتابه (نظم الفرائد) المخطوط: ل ٣٨، أنه فرغ من تأليفه عام ١١٣٣ هـ والأمر الآخر أنه ينقل في كتابه (نظم الفرائد) عن ملا علي قاري المتوفي سنة ١٠١٤ هـ، وعن إبراهيم اللقاني صاحب الجوهرة المتوفي سنة ١٠٤١ هـ وعن البياضي صاحب إشارات المرام، المتوفي سنة ١٠٩٨ هـ.
انظر مثلاً: ص ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٢، ١٥، ١٨، ٢١، ٢٣، فعلى هذا لا بد أن يكون شيخ زاده قد توفي بعد ١١٣٣ هـ.

(٣) نظم الفرائد: ١٧، وانظر: التمهيد: ٢٨، النور اللامع: ل ٤٩، شرح العقائد النسفية: ٣١، المسايرة: ٨٥، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ٢٢، شرح الطحاوية، للميداني: ٥٧، نثر اللآلىء: ٢٢٩، ٢٣٠.

﴿فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]: «الآية ترد على من يقول: بأن خلق الشيء هو ذلك الشيء نفسه، لأنه قال: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا﴾ ذكر (قضى) وذكر (أمراً) وذكر (كن فيكون)، ولو كان التكوين والمكون واحداً لما يحتج إلى ذكر كن في موضع العبارة عن التكوين، فالكن تكوينه، فيكون المكون فيدل أنه غيره»[١].

وقال البزدوي: «وإذا قلنا أن التكوين والمكون واحد، فقد نقضنا ما أجمعنا عليه، وأنكرنا ما أقررنا به، فإن فيه إنكار الفعل أصلاً، فدل الإجماع على أن التكوين غير المكون...»[٢].

وقال أبو المعين النسفي: «وقول أكثر المعتزلة وجميع النجارية[٣] والأشعرية: أن التكوين والمكون واحد قول محال، وهذا لأن القول باتحاد التكوين والمكون كالقول بأن الضرب عين المضروب، والكسر عين المكسور والأكل عين المأكول. وفساد هذا ظاهر يعرف بالبديهة، فكذا هذا، ولأن التكوين لو كان هو المكون، وحصول المكون بالتكوين لكان حصول المكون بنفسه لا بالله تعالى، فلم يكن الله تعالى خالقاً للعالم، بل كان العالم وكل جزء من أجزائه خالقاً لنفسه، إذ حصوله بالخلق، وخلقه نفسه، وكذا يكون عينه خالقاً وعينه مخلوقاً، فهو الخالق وهو الخلق وهو المخلوق. وهذا مع ما فيه من تعطيل الصانع وإثبات الغنية عنه، وإبطال تعلق المخلوقات به، مع هذا كله، هو محال...

ولأن التكوين لو كان هو المكون لم يكن من الله تعالى إلى العالم شيء

---

(١) التأويلات: ١/٢٦٨، المطبوع.

(٢) أصول الدين: ٦٩، ٧٢.

(٣) النجارية: هم أتباع أبي عبدالله الحسين بن محمد بن عبدالله النجار، لا يعرف تاريخ مولده ووفاته، ومن المحتمل أنه توفي حوالي ٢٣١ هـ. وهم موافقون للمعتزلة في نفي الصفات وفي القول بأن المعرفة واجبة بالعقل قبل ورود السمع. ووافقوا الصفاتية في خلق الأفعال وقالوا بالكسب على حسب ما يثبته الأشعري. انظر: المقالات: ١/١٩٩ - ٢٠٠، ٣١٥ - ٣١٦، الملل والنحل: ٣٧، الفرق بين الفرق: ١٢٦ - ١٢٧، التبصير في الدين: ٩٣، التعريفات للجرجاني، ت الأبياري: ٣٠٧، الأعلام: ٢/٢٥٣.

يوجب كونه خالقاً للعالم، وكون العالم مخلوقاً له سوى أن ذات الباري أقدم من العالم، وكون ذات أقدم من غيره، لا يوجب كون الثاني مخلوقاً للأول إذا لم يكن منه فيه صنع، أو لأن لله تعالى قدرة على العالم، وثبوت القدرة لا يوجب حصول المقدور مالم يحصله القادر، فيكون في القول به إخراج الله تعالى من أن يكون خالقاً للعالم، وإخراج العالم من أن يكون مخلوقاً لله تعالى، والقول به كفر.

ولأن التكوين لو كان هو المكون، والمكون غير قائم بذات الله تعالى، فلم يكن الله تعالى مكوناً بتكوين ليس بقائم بذاته»(1).

وقال عمر النسفي في (العقائد): «وهو [أي التكوين] غير المكون عندنا».

قال التفتازاني: «لأن الفعل يغاير المفعول بالضرورة كالضرب مع المضروب والأكل مع المأكول، ولأنه لو كان نفس المكون لزم أن يكون المكون مكوناً مخلوقاً بنفسه ضرورة أنه مكون بالتكوين الذي هو عينه فيكون قديماً مستغنياً عن الصانع وهو محال، وأن لا يكون للخالق تعلق بالعالم سوى أنه أقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتأثير فيه ضرورة تكونه بنفسه، وهذا لا يوجب كونه خالقاً، والعالم مخلوقاً له فلا يصح القول بأنه خالق العالم وصانعه...

وأن لا يكون الله تعالى مكوناً للأشياء ضرورة أنه لا معنى للمكون إلا من قام به التكوين، والتكوين إذا كان عين المكون لا يكون قائماً بذات الله تعالى، وأن يصح القول بأن خالق سواد هذا الحجر أسود، وهذا الحجر خالق السواد إذ لا معنى للخالق والأسود إلا من قام به الخلق والسواد، وهما واحد فمحلهما واحد. وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضرورياً...»(2).

---

(1) التمهيد: ٢٩، وانظر: تبصرة الأدلة: ل١٩٣ وما بعدها.

(2) شرح العقائد النسفية: ٣٢، ٣٣.

وقول الماتريدية بمغايرة الفعل للمفعول أو الخلق للمخلوق هو مذهب سلف هذه الأمة وجمهورها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «إن الرب تعالى هل يقوم به فعل من الأفعال، فيكون خلقه للسموات والأرض فعلاً فعله غير المخلوق، أو أن فعله هو المفعول، والخلق هو المخلوق؟ على قولين معروفين: والأول هو المأثور عن السلف، وهو الذي ذكره البخاري في كتاب خلق أفعال العباد عن العلماء مطلقاً، ولم يذكر فيه نزاعاً. وكذلك ذكره البغوي وغيره مذهب أهل السنة... وهو قول السلف قاطبة، وجماهير الطوائف، وهو قول جمهور أصحاب أحمد متقدموهم كلهم، وأكثر المتأخرين منهم... وكذلك هو قول أئمة المالكية والشافعية وأهل الحديث وأكثر أهل الكلام... وكثير من أساطين الفلاسفة: متقدميهم ومتأخريهم»[1].

وهذا القول هو الذي قد دلت عليه الأدلة السمعية والعقلية، فقد «كان النبي ﷺ يستعيذ بأفعال الرب وصفاته، كما في قوله ﷺ: «أعوذ برضاك من سخطك، وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك، لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»[2] فاستعاذ بمعافاته كما استعاذ برضاه.

وقد استدل أئمة السنة ـ كأحمد وغيره ـ على أن كلام الله غير مخلوق بأنه استعاذ به، فقال ﷺ: «من نزل منزلاً، فقال: أعوذ بكلمات الله التامة من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل منه»[3] فكذلك معافاته ورضاه غير مخلوق

---

(١) الفتاوى: ٥/٥٢٨، ٥٢٩، وانظر: ٥/٣٧٨، ١٦/٣٧٤ ـ ٣٧٦، الدرء: ٢/١٢٢، خلق أفعال العباد، للبخاري، ت عميرة: ١١٤.

(٢) مسلم: في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، برقم (٤٨٦)، وأبو داود: في الصلاة، باب في الدعاء في الركوع والسجود، رقم (٨٧٩)، والترمذي: في الدعوات، باب رقم (٧٨) حديث رقم (٣٤٩١)، والنسائي: في الافتتاح، باب نوع آخر من الدعاء في السجود ٢/٢٢٥، والموطأ: في القرآن، باب ما جاء في الدعاء ١/٢١٤.

(٣) مسلم: في الذكر والدعاء، باب في التعوذ من سوء القضاء.. رقم (٢٧٠٨)، =

لأنه استعاذ به والعافية القائمة ببدن العبد مخلوقة، فإنها نتيجة معافاته.

... وعلى هذا يدل صريح المعقول، فإنه قد ثبت بالأدلة العقلية والسمعية أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق محدث كائن بعد أن لم يكن، وأن الله انفرد بالقدم والأزلية.

وقد قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [السجدة: ٤]، فهو حين خلق السموات ابتداء إما أن يحصل منه فعل يكون هو خلقاً للسموات والأرض، وإما أن لا يحصل منه فعل، بل وجدت المخلوقات بلا فعل، ومعلوم أنه إذا كان الخالق قبل خلقها ومع خلقها وبعده سواء، لم يجز تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص.

وأيضاً فحدوث المخلوق بلا سبب حادث ممتنع في بداية العقل. وإذا قيل: الإرادة والقدرة القديمة خصصت. قيل: نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء.

وأيضاً فلا تعقل إرادة تخصص أحد المتماثلين إلا بسبب يوجب التخصيص.

وأيضاً فلا بد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه، وإلا فلو كان مجرد ما تقدم من الإرادة والقدرة كافياً، للزم وجوده قبل ذلك، لأنه مع الإرادة التامة والقدرة التامة يجب وجود المقدور»[1].

فقول الماتريدية: أن التكوين غير المكون صحيح لا غبار عليه، بل هو الحق والصواب الذي دلت عليه الأدلة السمعية والعقلية.

* * *

= الترمذي: في الدعوات، باب ما يقول إذا نزل منزلاً، رقم (٣٤٣٣)، الموطأ: في الاستئذان، باب ما يؤمر به من الكلام في السفر ٢/٩٧٨، ابن ماجه: في الطب، باب الفزع والأرق وما يتعوذ منه ٢/١١٧٤.

(١) جامع الرسائل: ٢/١٩ - ٢١، الفتاوى: ٦/٢٢٩ - ٢٣١.

الثاني: القول بأزلية التكوين وعدم تعلقه بمشيئة الله تعالى وقدرته:

ذهبت الماتريدية إلى أن الفعل أو التكوين قديم أزلي لازم لذات الرب تعالى، وأنه لا تعلق له بمشيئة الله وقدرته، وأن المتجدد إنما هو المفعول المخلوق فقط من غير تجدد الفعل، فلذلك امتنع عندهم أن يقوم بالله فعل اختياري، يحصل بقدرته ومشيئته، لا لازم ولا متعد.

والذي دفعهم لهذا القول: ظنهم بأنه لا يمكن إثبات حدوث العالم وإثبات الصانع إلا بإثبات حدوث الجسم، ولا يمكن إثبات حدوث الجسم إلا بإثبات حدوث ما يقوم به من الصفات والأفعال المتعاقبة، فلذلك كانت عمدتهم في نفي الأفعال الاختيارية، امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى، وامتناع تسلسلها أو دوامها.

قال الماتريدي: «الأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به في الأزل، وإذا ذكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قدم تلك الأشياء»[1].

وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [الفاتحة: ٤] «ثبت أن الله بجميع ما يستحق الوصف به يستحقه بنفسه لا بغيره، ولذلك قلنا نحن: هو خالق لم يزل... وإن كان ما عليه وقع ذلك لم يكن، وكذلك نقول هو: رب كل شيء، وإله كل شيء في الأزل، وإن كانت الأشياء حادثة...»[2].

وقال أيضاً: «ثم لا يخلو التكوين: إما أن لم يكن فحدث، أو كان في الأزل، فإن لم يكن فحدث، فإما أن يحدث بنفسه، ولو جاز ذلك في شيء لجاز في كل شيء، أو بإحداث آخر، فيكون إحداث بإحداث، إلى ما لا نهاية له. وذلك فاسد، يثبت أن الإحداث والتكوين ليس بحادث، وأن الله تعالى

---

(١) التوحيد: ٤٧.
(٢) التأويلات: ١/١٩، ٢٠ المطبوع.

موصوف في الأزل أنه محدث مكون، ليكون كل شيء في الوقت الذي أراد كونه فيه»[1].

وقال أبو القاسم السمرقندي: «إن الله لم يزل خالقاً قبل أن يخلق الخلق ولا يتغير عليه الحال...»[2].

وقال البزدوي: «إن التكوين والإيجاد صفة لله تعالى غير حادث بل هو أزلي»[3].

وقال أبو المعين النسفي: «التكوين صفة لله تعالى، أزلية، قائمة بذاته... وهو تكوين العالم، ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده... وهذا لأنا أثبتنا بالدليل أن العالم محدث، والله تعالى محدثه على ما قررنا، ولن يكون العالم محدثاً له إلا وأن يكون حصوله بإحداثه، ولو لم يكن الإحداث صفة لله تعالى أزلية، لما كان العالم حادثاً به، فلم يكن محدثاً مخلوقاً له»[4].

وقال: «قال أصحابنا... أنه كان خالقاً لقيام صفة الخلق وهو التكوين بذاته في الأزل... وهو تعالى ربنا من أن يحدث له صفات المدح»[5].

وقال أيضاً: «ولا وجه لكونه [أي التكوين] حادثاً، لأنه لو حدث بإحداث للزم في الثاني مثله، وكذا في الثالث، والرابع، وهو محال، لامتناع ثبوت نهاية ما لا نهاية له، وحصول العالم متعلق بحصوله، وما علق حصوله بما يستحيل ثبوته لا يتصور حصوله، والعالم حاصل في الحس والمشاهدة فكان القول بذلك باطلاً...

ولو حدث به التكوين لا بتكوين آخر لجاز ذلك في جميع العالم، وأدى

---

(١) المرجع السابق: ١/٢٦٨.
(٢) سلام الأحكم: ١٣١.
(٣) أصول الدين: ٦٩، ٧٠.
(٤) التمهيد: ٢٨.
(٥) تبصرة الأدلة: ل ١٨٧.

القول به إلى إبطال القول بالصانع جل وعلا فبطل به قول كل مخالف لنا في المسألة.

ولأن التكوين لو كان حادثاً لكان لا يخلو إما أن حدث لا في محل... وهو محال، لما أن قيام صفة لا في محل محال، ولأنه لو وجد في محل لم يكن الله تعالى بكونه مكوناً خالقاً به أولى من غيره. وإما أن حدث في محل آخر سوى ذات الباري... وهو محال، لأن التكوين لو كان قائماً بمحل لكان المكون الخالق ما قام به التكوين... وإما أن حدث في ذات الله تعالى... وهو باطل، لأن القديم لن يكون محلاً للحوادث لما مر أن قيام الحادث بذات دليل حدوث ذلك الذات، وذات الله منزه عن الحادث، وثبوت دليل الحدوث في حقه ممتنع»[1].

وقال الأوشي في منظومته:

صفات الذات والأفعال طراً   قديمات مصونات الزوال[2]

وقال ملا علي قاري: «أن التكوين إن حدث بالتكوين فهو تكوين محتاج إلى تكوين فيؤدي إلى التسلسل وهو باطل، أو ينتهي إلى تكوين قديم وهو الذي ندعيه، أولا بتكوين أحد ففيه تعطيل الصانع.

والحاصل أنا نقول: التكوين قديم والمتعلق به هو المكون وهو حادث... على أن التكوين في الأزل لم يكن ليكون العالم به في الأزل بل ليكون وقت وجوده، فتكوينه باق أبداً، فيتعلق وجود كل موجود بتكوينه الأزلي...»[3].

---

(١) التمهيد: ٣١ - ٣٣.

(٢) ضوء المعالي: ٢٥، نثر اللآلىء: ٢٨.

(٣) شرح الفقه الأكبر: ٢١، وانظر: بحر الكلام: ١٦ - ١٨، النور اللامع: ل ٤٧ وما بعدها، شرح الشيرازي على منظومة السبكي: ل ٢١، ٢٢، المسامرة، لابن أبي الشريف: ٨٥، حاشية ابن قطلوبغا على المسايرة: ٨٩، ٩٠، إشارات المرام: ٢١٣، بيان الاعتقاد: ل ٨، ١٠، شرح الطحاوية، للميداني: ٥٧، الروضة البهية: ٤٠.

مما تقدم من كلامهم يعلم أنهم قد قالوا بأزلية التكوين أو الفعل مطلقاً، ونفوا تجدده وتعلقه بمشيئة الله تعالى وقدرته، وليس لهم حجة في ذلك إلا امتناع حلول الحوادث، وامتناع تسلسلها أو دوامها.

ونفيهم هذا لا دليل عليه لا من السمع ولا من العقل، وفيما يلي بيان ذلك:

١ ـ دلالة الكتاب والسنة على تعلق أفعال الله بمشيئته وقدرته أو اتصافه بالصفات الاختيارية أكثر من أن تحصر. فالقرآن قد دل على هذا الأصل في أكثر من مائة موضع، وأما الأحاديث الصحيحة فلا يمكن ضبطها في هذا الباب[1].

أما دلالة الكتاب فكقوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [البقرة: ١١٧]، وقوله: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴾ [البقرة: ١٨٦] وقوله: ﴿كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [آل عمران: ٤٧]، وقوله: ﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقوله: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [النحل: ٤٠]، وقوله: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا۟ فِيهَا ﴾ [الإسراء: ١٦]، وقوله: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾ [يس: ٨٢]، وقوله: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴾ [الرحمن: ٢٩]، وقوله: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا ﴾ [المجادلة: ١] ونحو ذلك من الآيات.

---

(١) انظر: جامع الرسائل ٢/٢٣ ـ ٢٩، الفتاوى: ٦/٢٣٣ وما بعدها، الدرء: ٢/١١٦ ـ ١٤٦.

وأما الأحاديث، فمثاله ما في الصحيحين عن زيد بن خالد الجهني، أن النبي ﷺ صلى بأصحابه صلاة الصبح بالحديبية على أثر سماء كانت من الليل، ثم قال: «أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟ قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي، فأما من قال: مطرنا بفضل الله ورحمته، فذلك مؤمن بي كافر بالكوكب، وأما من قال: مطرنا بنوء كذا ونوء كذا وكذا، فذلك كافر بي مؤمن بالكوكب»[1]. وقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الشفاعة: «إن ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله، ولن يغضب بعده مثله»[2]. وقوله ﷺ: «إذا تكلم الله بالوحي، سمع أهل السموات كجر السلسلة على الصفوان»[3]. وكذلك ما ورد في حديث النزول أنه: «ينزل ربنا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟»[4]. وفي الحديث: «لا يزال عبدي يتقرب

---

(١) البخاري: في الأذان، باب يستقبل الإمام الناس إذا سلم ٢/٣٣٣، ومسلم: في الإيمان، باب بيان كفر من قال: مطرنا بالنوء رقم (٧١)، وأبو داود: في الطب، باب في النجوم رقم (٣٩٠٦)، والنسائي: في الاستسقاء، باب كراهية الاستمطار بالكواكب ٣/١٦٥، والموطأ: في الاستسقاء، باب الاستمطار بالنجوم ١/١٩٢.

(٢) البخاري: في تفسير سورة بني إسرائيل، باب قول الله تعالى: **﴿ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً﴾** ٨/٣٩٥، ومسلم: في الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم (١٩٤)، والترمذي: في صفة القيامة: باب ما جاء في الشفاعة، رقم (٢٤٣٦)، وأحمد في المسند: ٢/٤٣٥، ٥٤٠.

(٣) أبو داود: في السنة، باب في القرآن، رقم (٤٧٣٨)، والبخاري: موقوفاً في التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له...﴾** ١٣/٤٥٣، ووصله ابن حجر في الفتح ١٣/٤٥٦، وفي التغليق: ٥/٣٥٣، وأخرج نحوه: البخاري: في التفسير، تفسير سورة الحجر ٨/٣٨٠، والترمذي: في التفسير، تفسير سورة سبأ رقم (٣٢٢١)، وأبو داود: في الحروف، رقم (٣٩٨٩)، وابن ماجه في المقدمة، باب فيما أنكر الجهمية، رقم (١٩٤) وانظر كلام شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الحديث في الصفدية: ١٠/٢١٢ - ٢١٤.

(٤) البخاري: في التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿يريدون أن يبدلوا كلام الله﴾** ١٣/٤٦٤، ومسلم: في صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل، رقم (٧٥٨)، والترمذي: في الدعوات رقم (٣٤٩٣)، وأبو داود: في =

إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»[1]. وقوله ﷺ فيما يرويه عن ربه تعالى: «قال الله: أنا عند ظن عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منهم»[2]. وقوله ﷺ: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء، وإن مما أحدث: أن لا تكلموا في الصلاة»[3].

والأحاديث في الباب كثيرة، وفيما ذكر كفاية.

٢ ـ نفي حلول الحوادث بالرب تعالى فيه إجمال، إن أريد به، أن الله تعالى لا يحل في ذاته شيء من مخلوقاته، أو أنه لا يحدث له وصف متجدد لم يكن فهذا نفي صحيح.

وإن أريد به نفي الصفات الاختيارية من أنه لا يفعل ما يريد، ولا يتكلم بما شاء إذا شاء، ولا أنه يغضب ويرضى، ولا أنه يوصف بما وصف به نفسه من النزول والاستواء والإتيان. . . ونحو ذلك، فهذا نفي باطل[4].

فقولهم بنفي الصفات الاختيارية احتجاجاً بامتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى، قول لا دليل عليه. وإنما عمدتهم أن الكرامية قالوا ذلك وتناقضوا فيبينون تناقض الكرامية، ويظنون أنهم إذا بينوا تناقض الكرامية ـ

= الصلاة، باب أي الليل أفضل؟ رقم (١٣١٥)، والموطأ: في القرآن، باب ما جاء في الدعاء: ١/٢١٤.

(١) البخاري: في الرقاق، باب التواضع: ١١/٣٤٠.

(٢) البخاري: في التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿ويحذركم الله نفسه﴾: ١٣/٣٨٣، ٣٨٤، ومسلم: في الذكر والدعاء، باب الحث على ذكر الله تعالى، رقم (٢٦٧٥)، والترمذي: في الدعوات، باب حسن الظن بالله، رقم (٣٥٩٨).

(٣) البخاري، تعليقاً: في التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿كل يوم هو في شأن﴾**: ١٣/٤٩٦، وانظر: التغليق: ٥/٣٦١، وأبو داود: في الصلاة باب رد السلام في الصلاة، رقم (٩٢٤)، والنسائي: في السهو، باب الكلام في الصلاة ٣/١٩، وأحمد في المسند: ٥/٢٠٠ ط المعارف.

(٤) انظر: شرح الطحاوية: ٧٧.

وهم منازعوهم ـ فقد فلجوا، ولم يعلموا أن السلف وأئمة السنة والحديث تكلموا بذلك قبل أن تخلق الكرامية[1].

وأساطين الفلاسفة والمتكلمين، كابن رشد، وأبي عبدالله الرازي، وأبي الحسن الآمدي وغيرهم ذكروا حجج النفاة لحلول الحوادث، وبينوا فسادها كلها، وذكروا أن مذهب المتكلمين نفي حلول الحوادث، ليس لهم فيه حجة عقلية ولا سمعية[2].

قال الآمدي: «قالوا: لو جاز قيام الحوادث بذات الباري تعالى لاستحال خلوه عنها، وما استحال خلوه عن الحوادث فهو حادث، والباري مستحيل أن يكون حادثاً.

واعلم أن هذا المسلك ضعيف جداً. . .»[3].

ثم فصل حججهم وبين فسادها.

٣ ـ وأما احتجاجهم بامتناع تسلسل الحوادث على نفي الصفات الاختيارية فهو فاسد عقلاً ونقلاً، وهو خلاف ما عليه جمهور العقلاء.

«وأصل هذا الكلام من الجهمية، فإنهم قالوا: إن دوام الحوادث ممتنع وإنه يجب أن يكون للحوادث مبدأ، لامتناع حوادث لا أول لها فيمتنع أن يكون الباري عز وجل لم يزل فاعلاً متكلماً بمشيئة، بل يمتنع أن يكون قادراً على ذلك، لأن القدرة على الممتنع ممتنعة.

وهذا فاسد، فإنه يدل على امتناع حدوث العالم وهو حادث، والحادث إذا حدث بعد أن لم يكن محدثاً، فلا بد أن يكون ممكناً، والإمكان ليس له وقت محدود، وما من وقت يقدر إلا والإمكان ثابت فيه، فليس لإمكان الفعل

---

(١) انظر: الفتاوى: ٦/٢٢٢.

(٢) انظر: مناهج الأدلة: ١٤١ ـ ١٤٤، الأربعين: ١١٨ ـ ١٢٠، أبكار الأفكار: ١/ل ١٤٥ ـ ١٤٦، غاية المرام: ١٨٧ ـ ١٩٣، وانظر: الدرء: ٤/٢٧، وما بعدها: ٢/١٥٦ وما بعدها، جامع الرسائل: ٢/٤١ ـ ٥٤.

(٣) غاية المرام: ١٨٧.

وجوازه وصحته مبدأ ينتهي إليه، فيجب أنه لم يزل الفعل ممكناً جائزاً صحيحاً فيلزم أنه لم يزل الرب قادراً عليه، فيلزم جواز حوادث لا نهاية لأولها»[1].

ويقال لهم: «إن التسلسل الممتنع هو وجود المتسلسلات في آن واحد كوجود خالق للخالق، وخالق للخالق، أو للخلق خلق وللخلق خلق في آن واحد. وهذا ممتنع من وجوه: منها وجود مالا يتناهى في آن واحد، وهذا ممتنع مطلقاً. ومنها أن كل ما ذكر يكون محدثاً لا ممكناً، وليس فيها موجود بنفسه ينقطع به التسلسل. وإذا كان أولى بالامتناع.

بخلاف ما إذا قيل، كان قبل هذا الكلام كلام، وقبل هذا الفعل فعل، جائز عند أكثر العقلاء، أئمة السنة، وأئمة الفلاسفة وغيرهم.

و. . . إذا قيل: قال كن، وقبل كن، كن، وقبل كن، كن، فهذا ليس بممتنع. فإن هذا تسلسل في آحاد التأثير، لا في جنسه، كما أنه في المستقبل يقول كن بعد كن، ويخلق شيئاً بعد شيء إلى غير نهاية.

فالمخلوقات التامة يخلقها بخلقه، وخلقه فعله القائم به، وذلك إنما يكون بقدرته ومشيئته»[2].

ويقال لهم أيضاً: «إن هذا ليس تسلسلاً في الفاعلين والعلل الفاعلة، فإن هذا ممتنع باتفاق العقلاء، بل هو تسلسل في الآثار والأفعال، وهو حصول شيء بعد شيء»[3].

و«السلف يقولون: لم يزل متكلماً إذا شاء وكما شاء، وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْكَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩] فكلمات الله لا نهاية لها، وهذا تسلسل جائز كالتسلسل في

(١) شرح الطحاوية: ٨١، ٨٢.
(٢) الفتاوى: ٣٨٦/١٦، ٣٨٧.
(٣) جامع الرسائل: ٢٢/٢.

المستقبل، فإن نعيم الجنة دائم لا نفاد له، فما من شيء إلا وبعده شيء بلا نهاية»[1].

٤ ــ يقال لهم: إن «التكوين القديم إما أن يكون بمشيئته، وإما أن لا يكون بمشيئته فإن كان بغير مشيئته لزم أن يكون قد خلق الخلق بلا مشيئته، وإن كان بمشيئته لزم أن يكون القديم مراداً وهذا باطل، ولو صح لأمكن كون العالم قديماً مع كونه مخلوقاً بخلق قديم بإرادة قديمة، ومعلوم أن هذا باطل. ولهذا كان كل من قال: القرآن قديم، يقولون: تكلم بغير مشيئته وقدرته.

فالمفعول المراد لا يكون إلا حادثاً، وكذلك الفعل المراد لا يكون إلا حادثاً»[2].

٥ ــ «إذا عرض على العقل الصريح ذات يمكنها أن تتكلم بقدرتها وتفعل ما تشاء بنفسها، وذات لا يمكنها أن تتكلم بمشيئتها ولا تتصرف بنفسها ألبتة، بل هي بمنزلة الزمن الذي لا يمكنه فعل يقوم به باختياره، قضى العقل الصريح بأن هذه الذات أكمل، وحينئذ فأنتم الذين وصفتم الرب بصفة النقص، والكمال في اتصافه بهذه الصفات، لا في نفي اتصافه بها»[3].

٦ ــ «كل ما كان بعد عدمه فإنما يكون بمشيئة الله وقدرته، وهو سبحانه ما شاء كان ومالم يشأ لم يكن، فما شاءه وجب كونه، وهو يجب بمشيئة الرب وقدرته، وما لم يشأه امتنع كونه مع قدرته عليه. كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [السجدة: ١٣]، ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلَ الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ [الأنعام: ١١٢].

فكون الشيء واجب الوقوع لكونه قد سبق به القضاء، وعلم أنه لا

---

(١) جامع الرسائل: ٢٢/٢.
(٢) الفتاوى: ٣٧٨/١٦، ٣٧٩، دقائق التفسير، تحقيق الجليند: ٢٢٨/٥، ٢٢٩.
(٣) جامع الرسائل: ٣٥/٢، الفتاوى: ٢٤٢/٦، الدرء: ٢٢٠/٢، ٧/٤ ــ ١٠.

بد من كونه لا يمتنع أن يكون واقعاً بمشيئته وقدرته وإرادته ـ وإن كانت من لوازم ذاته كحياته، وعلمه ـ فإن إرادته للمستقبلات هي مسبوقة بإرادته للماضي: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، وهو إنما أراد هذا الثاني بعد أن أراد قبله ما يقتضي إرادته، فكان حصول الإرادة اللاحقة بالإرادة السابقة»(١).

٧ ـ أن «من المعلوم بصريح العقل أنه إذا خلق السموات والأرض فلا بد من فعل يصير به خالقاً لها، وإلا فلو استمر الأمر على حال واحدة ولم يحدث فعلاً، لكان الأمر على ما كان عليه قبل أن يخلق، وحينئذ فلم يكن المخلوق موجوداً، فكذلك يجب أن لا يكون المخلوق موجوداً، إن كان الحال في المستقبل مثلما كان في الماضي، لم يحدث من الرب فعل هو خلق السموات والأرض.

وقد قال تعالى: ﴿مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ﴾ [الكهف: ٥١]، ومعلوم أنهم قد شهدوا نفس المخلوق، فدل على أن الخلق لم يشهدوه، وهو تكوينه وإحداثه لهما غير المخلوق التالي.

وأيضاً فإنه قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ﴾ [الأعراف: ٥٤]، فالخلق لها كان في ستة أيام، وهي موجودة بعد الستة، فالذي اختص بالستة غير الموجود بعد الستة»(٢).

٨ ـ يقال لهم: إذا كنتم لا تنفون حدوث صفات الأفعال «إلا لامتناع حلول الحوادث: لم يجز أن تجيبوا عن أدلة الحدوث بمجرد دليل امتناع حلول الحوادث إن لم تجيبوا عن المعارض، لأن ذلك دور، فإذا قال القائل: الدليل على بطلان دليل المثبتة هو دليل النفاة، قيل له: دليل النفاة لا يتم إلا ببطلان دليل المثبتة، فإذا لم تمكن المطالبة إلا بدليل المثبتة كان صحة دليل النفاة متوقفاً على صحته، وذلك دور، فإنه لا يتم نفي ذلك إلا بالجواب عن حجة

---

(١) جامع الرسائل: ٣٨/٢، ٣٩، الفتاوى: ٢٤٤/٦، ٢٤٥.
(٢) جامع الرسائل: ٥٨/٢، ٥٩، الفتاوى: ٢٦٠/٦.

المثبتين، فيكون قولهم بانتفاء حلول الحوادث مبنياً على انتفاء حلول الحوادث، فلا يكون لهم حجة على ذلك»[1].

٩ ـ «أن التأثير التام من المؤثر يستلزم الأثر فيكون عقبه، لا مقارناً له، ولا متراخياً، كما يقال: كسرت الإناء فانكسر، وقطعت الحبل فانقطع، وطلقت المرأة فطلقت وأعتقت العبد فعتق، قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فإذا كون شيئاً كان عقب تكوين الرب له، لا يكون مع تكوينه ولا متراخياً عنه. . . .

وهو سبحانه ما شاء كان ووجب بمشيئته وقدرته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته وقدرته، وما لم يشأ لم يكن لعدم مشيئته له.

وعلى هذا فكل ما سوى الله تعالى لا يكون إلا حادثاً مسبوقاً بالعدم، فإنه يجب أن يكون عقب تكوينه له فهو مسبوق بغيره سبقاً زمانياً، وما كان كذلك لا يكون إلا محدثاً، والمؤثر التام يستلزم وجود أثره عقب كمال التأثير التام»[2].

١٠ ـ «أن الملك هو الذي يتصرف بالأمر، يأمر فيطاع، ولهذا إنما يقال: ملك لحي مطاع الأمر، لا يقال في الجمادات لصاحبها: ملك، إنما يقال له: مالك. ويقال ليعسوب النحل: ملك النحل، لأنه يأمر فيطاع، والمالك القادر على التصرف في المملوك.

وإذا كان الملك هو الآمر الناهي المطاع، فإن كان يأمر وينهي بمشيئته كان أمره ونهيه من الصفات الاختيارية، وبهذا أخبر القرآن. قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة: ١].

وإن كان لا يأمر وينهى بمشيئته، بل أمره لازم له حاصل بغير مشيئته

---

(١) الدرء: ٢/٢١٨، بتصرف.

(٢) الدرء: ٨/٢٧٠، ٢٧١، وانظر: ١/٣٥٨ ـ ٣٧٢، ٣/٦٢.

ولا قدرته، لم يكن هذا مالكاً أيضاً، بل هذا إلى أن يكون مملوكاً أقرب. . .

ولكن المقصود أنه لا يكون ملكاً إلا من يأمر وينهى بمشيئته وقدرته، فمن نفى الصفات الاختيارية وقال: ليس للرب أمر ونهي يقوم به بمشيئته، بل من قال: إنه لازم له بغير مشيئته، أو قال: إنه مخلوق له، فكلاهما يلزمه أنه لا يكون ملكاً.

وإذا لم يمكنه أن يتصرف بمشيئته لم يكن مالكاً أيضاً، فمن قال: إنه لا يقوم به فعل اختياري لم يكن عنده في الحقيقة مالكاً لشيء. وإذا اعتبرت سائر القرآن وجدت أنه من لم يقر بالصفات الاختيارية، لم يقم بحقيقة الإيمان ولا القرآن»[1].

* * *

ثانياً: قولهم في الصفات الفعلية اللازمة:

ذهبت الماتريدية إلى نفي الأفعال اللازمة كالاستواء، والمجيء، والنزول. . . ونحو هذه الصفات، لأمرين:

الأول: أن الأصل في ثبوت الأفعال اللازمة الخبر لا العقل، وهم - كما تقدم - ينفون الصفات الخبرية ولا يثبتون إلا ما دل عليه العقل.

الثاني: أن الصفات الفعلية اللازمة من الصفات الاختيارية، وهم يمنعون أن تقوم بالله صفة اختيارية، لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذات الرب تعالى.

وقد تقدم معنا بيان فساد قولهم في نفي الصفات الخبرية، والصفات الاختيارية، وإبطال حججهم. فلا حاجة إذاً لإعادة القول.

وقولهم بإثبات الفعل المتعدي ونفيهم للفعل اللازم، هو في الحقيقة قول

---

(١) جامع الرسائل: ٢/٦١ - ٦٣، الفتاوى: ٦/٢٦١ - ٢٦٣.

متناقض. وذلك لأن الفعل المتعدي مستلزم للفعل اللازم، بدليل أن «الفعل لا بد له من فاعل، سواء كان متعدياً إلى مفعول أو لم يكن. والفاعل لا بد له من فعل، سواء كان فعله مقتصراً عليه أو متعدياً إلى غيره. والفعل المتعدي إلى غيره لا يتعدى حتى يقوم بفاعله، إذ كان لا بد له من الفاعل وهذا معلوم سمعاً وعقلاً.

أما السمع فإن أهل اللغة العربية التي تنزل بها القرآن، بل وغيرها من اللغات، متفقون على أن الإنسان إذا قال: قام فلان وقعد. وقال: أكل فلان الطعام وشرب الشراب. فإنه لا بد أن يكون في الفعل المتعدي إلى المفعول به ما في الفعل اللازم وزيادة، إذ كلتا الجملتين فعلية، وكلاهما فيه فعل وفاعل، والثانية امتازت بزيادة المفعول، فكما أنه في الفعل اللازم معنا فعل وفاعل ففي الجملة المتعدية معنا أيضاً فعل وفاعل وزيادة مفعول به...

فقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الحديد: ٤] تضمن فعلين: أولهما متعد إلى المفعول به، والثاني مقتصر لا يتعدى. فإذا كان الثاني وهو قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ﴾ فعلاً متعلقاً بالفاعل، فقوله (خلق) كذلك بلا نزاع بين أهل العربية...

وأما من جهة العقل: فمن جوز أن يقوم بذات الله تعالى فعل لازم له، كالمجيء والاستواء ونحو ذلك، لم يمكنه أن يمنع قيام فعل يتعلق بالمخلوق كالخلق والبعث والإماتة والإحياء، كما أن من جوز أن تقوم به صفة لا تتعلق بالغير كالحياة لم يمكنه أن يمنع قيام الصفة المتعلقة بالغير كالعلم والقدرة والسمع والبصر، ولهذا لم يقل أحد من العقلاء بإثبات أحد الضربين دون الآخر...

وإذا كان كذلك كان حدوث ما يحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعاً لما يفعل من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث، والله تعالى حي قيوم لم يزل موصوفاً بأنه يتكلم بما شاء، فعال لما يشاء، وهذا قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث، ونقلوه عن السلف والأئمة وهو قول

طوائف كثيرة من أهل الكلام والفلسفة المتقدمين والمتأخرين، بل هـو قول جمهور المتقدمين من الفلاسفة»[1].

وفيما يلي بيان قول الماتريدية في بعض الصفات الفعلية اللازمة مع الرد عليهم وبيان فساد قولهم:

---

(١) الدرء: ٢/٣ ـ ٥.

أ ـ الاستواء

تعد صفة الاستواء من أكثر الصفات الفعلية اللازمة التي كثر فيها الكلام والبحث عند الماتريدية، حتى أن ابن الهمام أفردها في المسايرة بأصل مستقل[1]. وعامة الماتريدية يبحثونها تحت مسألة نفيهم للمكان عن الله.

وقد ورد إثبات هذه الصفة في سبعة مواضع في كتاب الله. وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف: ٥٤] [يونس: ٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [الرعد: ٢]، وقوله تعالى: ﴿طه ۝١ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ۝٢ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ ۝٣ تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝٤ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ١ ـ ٥]، وقوله تعالى: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِۦ ۚ وَكَفَىٰ بِهِۦ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًا ۝٥٨ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ ٱلرَّحْمَٰنُ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٨ ـ ٥٩] وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۚ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [السجدة: ٤]، وقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

(١) المسايرة: ٣٠.

وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ﴾ [الحديد: ٤].

والماتريدية تنفي صفة الاستواء الثابتة بنص الكتاب بحجة أن إثباتها يستلزم التشبيه والتجسيم والتغير والحدوث. ويستدلون على نفيهم لها بأدلة واهية قائمة أصلاً على التشبيه والتجسيم، وقياس الغائب على الشاهد، فهم قد عطلوا بعد أن شبهوا.

قال الماتريدي: «لو حقق معنى الاستواء لأوجب ذلك تغيراً وزوالاً ونحو ذلك، والله يجل عنه ويتعالى إذ ذلك علم الحدوث وأمارة الغيرية»(١).

وقال: «ثم لو كان العرش الذي قال عز وجل ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ هو ما فهمه أهل التشبيه من مكان لم يكن ليجب أن يفهم من الاستواء عليه الاستقرار، وأن يكون لله مكان يوصف بالكون فيه وعليه، لأنه ليس في كون أحد في مكان وإن جل قدره وعظم خطره رفعة ولا نباهة... بل كل منسوب إلى مكان من جهة التمكين فيه، والقرار منسوب إلى استعانة وحاجة منه إليه جل عن ذلك.

وعلى أنه إما أن يكون مثله أو أعظم منه لكان له عديلاً بالعظمة أو دونه، ومن السخف الجلوس على مكان لا يطمئن به أو يقصر عنه إذ قد يجوز أن يزاد فيه فيكون أعظم منه جل الله عن هذا الوصف وتعالى، بل كان ولا مكان فهو على ما كان يتعالى عن الاستحالة أو التغير إذ هو أثر الحدث وأمارة الكون بعد أن لم يكن...»(٢).

وقال أبو المعين النسفي: «إن صانع العالم... لا يوصف بكونه متمكناً في مكان، لما أن القول بقدم المكان باطل، إذ هو غير متمكن في الأزل... وإذا كان الله تعالى غير متمكن في الأزل، ولا مماس للعرش، فلو تمكن بعدما خلق المكان لتغير عما كان عليه، ولحدثت فيه مماسة، والتغير وقبول الحوادث من أمارات الحدث، وهو مستحيل على الله تعالى.

---

(١) التأويلات: ١/ل ٦٤٩، دار الكتب.

(٢) التأويلات: ل ١٧٨، الظاهرية، وانظر: التوحيد: ٦٧ - ٦٩.

ولأن العرش محدود متناه، متبعض، متجزىء، ثم إن الله تعالى لو كان متمكناً على العرش، لكان الأمر لا يخلو إما إن كان أكبر من ساحة العرش، وإما إن كان مثل ساحة العرش، لم ينتقص منها ولم يفضل عنها، وإما كان أصغر منها، والأول باطل لأنه يوجب كونه متبعضاً، متجزئاً... والقول بالتجزىء باطل... وكذا لو كان مقدراً بمقدار العرش، إذ لاقى كل جزء من أجزاء العرش جزءاً منه. وكذا لو كان أصغر من العرش، لما أن قدر ما يلاقيه من العرش متبعض، فلاقى كل جزء منه جزءاً من الصانع، وهو محال على الله تعالى...، وكذا كان مساوياً لساحة العرش أو أصغر منه، كان محدوداً متناهياً، وهو من أمارات الحدث، ثم نقول: سواء كان يفضل من أجزاء العرش، أو يساويها، أو ينتقص عنها، فهو متناه بجهة السفل، والتناهي من أمارات الحدث، وثبوت شيء منها على القديم... محال...

وتعلق الخصوم بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾... باطل، لأنهم إن تمسكوا بظاهر كل آية منها لزم المحال...، والمحال مندفع، والشرع لا يرد به، فعلم أن الآيات كلها معدولة عن ظواهرها، كيلا يتمكن التناقض والتدافع في كلام الحكيم الخبير. فيجب صرف كل آية منها إلى ما يليق بالربوبية، ولا يناقض حجة الله تعالى العقل ولا يعارض قوله تعالى﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]»[١].

وقال أبو البركات النسفي في تفسيره: «وتفسير العرش بالسرير والاستواء بالاستقرار كما تقوله المشبهة باطل لأنه تعالى كان قبل العرش ولا مكان وهو الآن كما كان، لأن التغير من صفات الأكوان»[٢].

كما استدلوا على نفيهم للاستواء بأن لفظ (استوى) يحتمل عدة معاني والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

---

(١) التمهيد: ١٨، وانظر: تبصرة الأدلة: ل ١٠١ وما بعدها، بحر الكلام: ٢٦، ٢٧.
(٢) تفسير النسفي: ٢/٥٦.

قال الماتريدي: «فما بال المشبهة فهمت من إضافة الاستواء على العرش المعنى المكروه، على احتمال الاستواء معاني سوى الذي ذكروا إذ يقال استوى ثم، واستوى على، واستوى واستقر، واستوى استولى، فإذا كان معناه يتوجه إلى هذه الوجوه لم يحتمل أن يكون أحد يقدر من ذلك... ما يتوجه إليه ويعتمد عليه لولا الجهل به»[1].

وقال ملا علي القاري: «والمجسمة وهم الحشوية يصرحون بالاستقرار على العرش بظاهر الآية ولا حجة فيها، لأن الاستواء له معان كالاستيلاء، ومنه قول الشاعر:

(*) قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وكالتمام والكمال ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَٱسْتَوَىٰٓ﴾ [القصص: ١٤]، وكالاستقرار ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ﴾ [هود: ٤٤] فلا استدلال مع تعدد الاحتمال»[2].

وأما موقفهم من النصوص التي ورد فيها إثبات صفة الاستواء، فهو: إما التفويض، أو التأويل مطلقاً، أو التفويض والتأويل عند الحاجة، أو التأويل مع عدم الجزم.

قال الماتريدي: «وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشياء، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل، ثم لانقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره...، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به،... من غير تحقيق على شيء دون شيء»[3].

(١) التأويلات: ل ١٧٨ الظاهرية.
(٢) ضوء المعالي: ٣٢، ٣٣، ٣٤.
(٣) التوحيد: ٧٤.

(*) هذا البيت محرف أصله: بشر قد استوى على العراق... إلخ. ذكره العلامة ابن القيم

وقال البزدوي: «وكذا الاستواء ليس من صفات الأجسام، فإن الاستواء هو الاستيلاء على الشيء والقهر عليه وهذا هو الحقيقة...

والله تعالى مستول على جميع العالم إلا أنه خص العرش بالذكر لأنه أعظم الأشياء وأشرفها وأعلاها فاستولى عليه بعد خلقه...»[1].

وقال أبو المعين النسفي: «وما تعلق به الخصوم من الآيات المتشابهة محتملة لوجوه كثيرة، غير ممكنة الحمل على ظواهرها... فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها على ما هو اختيار كثير من كبراء الأئمة، وعلماء أهل الملة، وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد، ولايناقض الآية المحكمة، وكتب العلماء بالتفسير والكلام مملوءة من تأويلاتها»[2].

وقال ابن الهمام: «إنه تعالى استوى على العرش مع الحكم بأنه ليس كاستواء الأجسام على الأجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة بل بمعنى يليق به، هو سبحانه أعلم به، وحاصله وجوب الإيمان بأنه استوى على العرش مع نفي التشبيه.

فأما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز الإرادة، إذ لا دليل على إرادته عيناً، فالواجب عيناً ما ذكرنا، وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء... فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء...»[3].

وقال ابن قطلوبغا: «قال مشايخنا: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ لا يعلم تأويله إلا الله وكذلك جميع المتشابهات...

وقال سلفنا في جملة المتشابه نؤمن به ونفوض تأويله إلى الله تعالى مع تنزيهه عما يوجب التشبيه والحدوث، بشرط أن لا يذكر إلا ما في القرآن

---

(١) أصول الدين: ٢٥ - ٢٨.

(٢) التمهيد: ١٩.

(٣) المسايرة: ٣٠ - ٣٣.

والحديث أي لا نزيد على التلاوة، فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه الاسم ولا نبدله بلفظ آخر...».

ثم قال: «اللائق بالعوام سلوك طريق التسليم، واللائق بأهل النظر طريق التأويل لدفع تمسكات المبتدعة»(١).

مما تقدم من كلام الماتريدية يتبين لنا كيف أنهم قرروا عدم اتصاف الله تعالى بصفة الاستواء، وكيف أنهم بنوا اعتقادهم هذا على أسس وأصول فاسدة، حتى تصوروا أن إثبات صفة الاستواء على الحقيقة يستلزم التشبيه والتجسيم. وقولهم هذا لا يشك مؤمن عاقل بفساده وبطلانه، وإليك بيان ذلك من عدة أوجه حتى تنكشف الشبهة وتقوم الحجة:

١ ـ القول بنفي اتصاف الله تعالى بصفة الاستواء حقيقة، وأنه تعالى ليس فوق العرش قول مبتدع ومحدث في الدين و «أول من ابتدعه في الإسلام الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وشيعتهما، وهم عند الأمة من شرار أهل الأهواء، وقد أطلق السلف من القول بتكفيرهم ما لم يطلقوه بتكفير أحد، وقالوا: نحكي كلام اليهود والنصارى ولا نحكي كلام الجهمية، وقالوا: اتفق المسلمون واليهود والنصارى على أن الله تعالى فوق العرش، وقالت الجهمية ليس فوق العرش»(٢).

قال الإمام سعيد بن عامر الضبعي(٣) ـ رحمه الله ـ لما ذكرت عنده

---

(١) المرجع السابق، وانظر: سلام الأحكم: ١٥٢ ـ ١٥٤.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ١/١٢٧، وانظر: الرد على الجهمية، للإمام أحمد: ١٣٥ ت عميرة، خلق أفعال العباد للإمام البخاري: ٣١، ٣٤، ت عميرة، كتاب العرش لابن أبي شيبة، ت محمد الحمود: ٤٩، والرد على الجهمية، للدارمي: ١٧ وما بعدها، ورد الإمام الدارمي على بشر المريسي: ٢٣، الغنية، للشيخ عبدالقادر الجيلاني: ١/٩٠، التنبيه والرد للملطي: ٩٩، جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، لخالد العسلي: ٨٥.

(٣) سعيد بن عامر الضبعي البصري الزاهد الحافظ، أبو محمد، ولد بعد العشرين ومئة، وتوفي رحمه الله سنة ثمان ومئتين. وهو من شيوخ الإمام أحمد، وقال فيه الإمام أحمد:

الجهمية: «أشر قولاً من اليهود والنصارى، وقد أجمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله على العرش، وهم قالوا: ليس على شيء»[1].

وقال الإمام عبدالرحمن بن مهدي رحمه الله: «أصحاب جهم يريدون أن يقولوا: إن الله لم يكلم موسى، ويريدون أن يقولوا: ليس في السماء شيء وأن الله ليس على العرش، أرى أن يستتابوا فإن تابوا وإلا قتلوا»[2].

وقال الأصمعي رحمه الله: «قدمت امرأة جهم فنزلت بالدباغين، فقال رجل عندها: الله على عرشه. فقالت: محدود على محدود، فقال الأصمعي: كفرت بهذه المقالة»[3].

وقال الإمام وهب بن جرير[4] رحمه الله: «الجهمية الزنادقة إنما يريدون أنه ليس على العرش استوى»[5].

وروى الإمام البخاري، وعبدالله بن الإمام أحمد ـ رحمهم الله ـ عن أبي نعيم البلخي[6] رحمه الله أنه قال: «كان رجل من أهل مرو صديقاً لجهم ثم قطعه وجفاه، فقيل له: لم جفوته...؟

= ما رأيت أفضل منه، ومن حسين الجعفي. انظر: طبقات ابن سعد: ٢٩٦/٧، التاريخ الكبير: ٥٠٢/٣، سير أعلام النبلاء: ٣٨٥/٩، تهذيب التهذيب: ٥٠/٤، شذرات الذهب: ٢٠/٢.

(١) انظر: خلق أفعال العباد: ٣١، الفتاوى: ٥٢/٥، بيان تلبيس الجهمية: ٤٢/٢، اجتماع الجيوش الإسلامية: ٨٤، العلو، للذهبي: ١١٧.

(٢) الفتاوى: ٥٣/٥، اجتماع الجيوش الإسلامية: ٨٤، العلو: ١١٨.

(٣) الفتاوى: ٥٣/٥، العلو: ١١٨.

(٤) وهب بن جرير بن حازم بن زيد، الحافظ الصدوق، الإمام أبو العباس الأزدي البصري. ولد بعد الثلاثين ومئة، وتوفي رحمه الله سنة ست ومئتين. وهو من شيوخ الإمام أحمد، وأكثر من الرواية عنه في المسند.
انظر: طبقات ابن سعد: ٢٩٨/٧، التاريخ الكبير: ١٦٩/٨، سير أعلام النبلاء: ٤٤٢/٩، تهذيب التهذيب: ١٦١/١١، شذرات الذهب: ١٦/٢.

(٥) خلق أفعال العباد: ٣٠، العلو: ١١٨.

(٦) هو شجاع بن أبي نصر البلخي، أبو نعيم القارىء. قال أبو عبيدالقاسم بن سلام: =

فقال: جاء منه مالا يحتمل، قرأت يوماً آية كذا وكذا... فقال: ما كان أظرف محمداً فاحتملتها، ثم قرأ سورة (طه) فلما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، قال: أما والله لو وجدت سبيلاً إلى حكها لحككتها من المصحف...»[1].

٢ ــ أن سلف الأمة وجميع الأئمة مطبقون على إثبات صفة الاستواء لله تعالى حقيقة كما يليق بجلاله وعظمته، من غير تحريف ولا تأويل، ومن غير تشبيه ولا تعطيل. وليس بينهم في ذلك أدنى خلاف.

قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله: «من قال لا أعرف الله أفي السماء أم في الأرض فقد كفر. قال الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فإن قال: أقول بهذه الآية ولكن لا أدري أين العرش في السماء أم في الأرض فقد كفر أيضاً»[2].

فأبو حنيفة رحمه الله بين بهذا أن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ دل على أن الله تعالى فوق السموات مستو على عرشه حقيقة.

وقال الإمام الأوزاعي رحمه الله: «كنا والتابعون متوافرون نقول: أن الله جل ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته»[3].

وقال الإمام أبو نصر السجزي: «وأئمتنا كسفيان الثوري ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وعبدالله بن المبارك،

= «شجاع بن أبي نصر كان صدوقاً مأموناً». وهو من كبار أصحاب أبي عمرو بن العلاء.

انظر: الثقات، لابن حبان: ٨/٣١٣، العلو، للذهبي: ١١٥، تهذيب التهذيب؛ ٤/٣١٣.

(١) خلق أفعال العباد: ٣٨، السنة: ١/١٦٧، العلو: ١٤، مختصر العلو: ١٦٢.

(٢) شرح الفقه الأكبر، المنسوب للماتريدي: ٢٥، العلو: ١٠١.

(٣) الأسماء والصفات، للبيهقي: ٤٨٠، العلو: ١٠٢، مختصر العلو: ١٣٧، سير أعلام النبلاء: ٨/٤٠٢، اجتماع الجيوش: ٤٣، فتح الباري: ١٣/٤٠٦، وقال ابن حجر رحمه الله: إسناده جيد.

وفضيل بن عياض، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم الحنظلي: متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش، وأن علمه بكل مكان، وأنه يُرى يوم القيامة بالأبصار، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا، وأنه يغضب ويرضى، ويتكلم بما شاء، فمن خالف شيئاً من ذلك فهو منهم بريء، وهم منه براء»[1].

وقال الإمام أبو عمر الطلمنكي[2] رحمه الله: «أجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: ٤] ونحو ذلك من القرآن أن ذلك علمه، وأن الله فوق السموات بذاته مستو على عرشه كيف شاء»[3].

وقال أيضاً: «قال أهل السنة في قول الله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ أن الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز»[3].

وقال الإمام محمد بن عبدالله بن أبي زمنين رحمه الله: «ومن قول أهل السنة أن الله عز وجل خلق العرش واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق ثم استوى عليه كيف شاء»[4].

وقال الإمام ابن أبي شيبة العبسي[5] رحمه الله: «تواترت الأخبار أن الله

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٣٨/٢، العلو: ١٨٠، سير أعلام النبلاء: ٦٥٠/١٧.
(٢) أبو عمر، أحمد بن محمد بن عبدالله، المعافري الأندلسي الطلمنكي، الإمام المقرىء المحقق المحدث الحافظ الأثري، ولد سنة (٣٤٠ هـ) في طلمنكة، وهي ثغر من ثغور الأندلس، ونشأ في قرطبة، وكان من بحور العلم، وكان سيفاً مجرداً على أهل الأهواء والبدع، قامعاً لهم، غيوراً على الشريعة، شديداً في ذات الله، أقرأ الناس محتسباً، وأسمع الحديث... توفي رحمه الله تعالى سنة تسع وعشرين وأربعمائة، وعاش تسعين عاماً سوى أشهر. انظر: جذوة المقتبس: ٧٦، ٥٨٦، ترتيب المدارك: ٣٢/٨، ٣٣، الصلة: ٤٤/١، ٤٥، بغية الملتمس: ١٦٢، سير أعلام النبلاء: ٥٦٦/١٧.
(٣) بيان تلبيس الجهمية: ٣٨/٢، العلو: ١٧٨، ١٧٩.
(٤) اجتماع الجيوش: ٨٢.
(٥) محمد بن عثمان بن أبي شيبة، أبو جعفر العبسي الكوفي، الإمام الحافظ المسند. كان من أوعية العلم، وله تصانيف عديدة. توفي رحمه الله سنة سبع وتسعين ومئتين. وقد =

تعالى خلق العرش فاستوى عليه بذاته...»[1].

وقال الإمام ابن عبدالبر في شرحه لحديث النزول: «وفيه دليل على أن الله عز وجل في السماء على العرش من فوق سبع سموات، كما قالت الجماعة، وهو من حجتهم على المعتزلة والجهمية في قولهم: إن الله عز وجل في كل مكان، وليس على العرش، والدليل على صحة ما قالوه أهل الحق في ذلك، قول الله عز وجل: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾...»[2].

وقال الإمام القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ «هذه مسألة الاستواء، وللعلماء فيها كلام وإجراء... والأكثر من المتقدمين والمتأخرين أنه إذا وجب تنزيه الباري سبحانه عن الجهة و[التحيز][3] فمن ضرورة ذلك ولواحقه اللازمة عليه عند عامة العلماء المتقدمين وقادتهم من المتأخرين تنزيهه تبارك وتعالى عن الجهة، فليس بجهة فوق عندهم، لأنه يلزم من ذلك عندهم متى اختص بجهة أن يكون في مكان أو حيز، ويلزم على المكان والحيز الحركة والسكون للمتحيز، والتغير والحدوث. هذا قول المتكلمين. وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم لا يقولون بنفي الجهة ولا ينطقون بذلك، بل نطقوا هم والكافة بإثباتها لله تعالى كما نطق كتابه وأخبرت رسله. ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة. وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته، وإنما جهلوا كيفية الاستواء فإنه لا تعلم حقيقته. قال مالك رحمه الله: الاستواء معلوم ـ يعني في اللغة ـ والكيف مجهول، والسؤال عن هذا بدعة. وكذا قالت أم سلمة رضي الله عنها»[4].

= قارب التسعين. انظر: تاريخ بغداد: ٣/٤٢ ـ ٤٧، سير أعلام النبلاء: ١٤/٢١، لسان الميزان: ٥/٢٨٠ ـ ٢٨١، كتاب العرش، لابن أبي شيبة، تحقيق الحمود: المقدمة: ٢١ ـ ٣١.

(١) كتاب العرش: ٥١.

(٢) التمهيد: ٧/١٢٩، العلو: ١٨١، اجتماع الجيوش: ٤٨.

(٣) في الأصل: (التمييز).

(٤) تفسير القرطبي: ٧/٢١٩، العلو: ١٩٤، اجتماع الجيوش: ١٠٣.

وقال الباقلاني في كتاب (الرد على من نسب إلى الأشعري خلاف قوله): «وكذلك قولنا في جميع المروي عن رسول الله ﷺ في صفات الله تعالى إذا ثبتت بذلك الرواية: من إثبات اليدين اللتين نطق بهما القرآن والوجه والعينين. . . وأنه عز وجل مستو على عرشه، كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾. قال: قد بينا دين الأئمة وأهل السنة أن هذه الصفات تمر كما جاءت بغير تكييف ولا تحديد ولا تجنيس ولا تصوير كما روي عن ابن شهاب وغيره، وروى الثقات عن مالك: أن سائلاً سأله عن قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. قال: فمن تجاوز هذا المروي من الأخبار عن التابعين ومن بعدهم من السلف الصالحين وأئمة الحديث فقد تعدى وضل وابتدع في الدين ما ليس منه»[1].

٣ ـ قولهم بأن إثبات الاستواء على الحقيقة يستلزم التشبيه، وأن الله لو كان فوق العرش للزم إما أن يكون أكبر من العرش أو أصغر أو مساوياً ونحو ذلك.

يقال لهم: هذه الحجة الفاسدة إنما هي من حجج الجهمية قديماً. قال الإمام الدارمي في رده على بشر المريسي: «وأعجب من ذلك كله: قياسك الله بمقياس العرش ومقداره، ووزنه من صغير أو كبير، وزعمت كالصبيان العميان، إن كان الله تعالى أكبر من العرش فقد ادعيتم فيه فضلاً على العرش، وإن كان مثله فإنه إذا ضم إلى العرش السموات والأرض كانت أكبر، مع خرافات تكلم بها وترهات يلعب بها، وضلالات يضل بها، لو كان من يعمل عليه لله لقطع ثمرة لسانه، والخيبة لقوم هذا فقيههم. . .»[2].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٢/٣٤، ٣٥، وانظر: التمهيد، للباقلاني: ٢٦٠ ـ ٢٦٢، تحقيق مكارثي، العلو: ١٧٣، ١٧٤، اجتماع الجيوش: ١١٩ ـ ١٢١.

(٢) رد الدارمي على بشر المريسي: ٨٥.

وقال الإمام ابن عبد البر: «وأما احتجاجهم [أي الجهمية] لو كان في مكان لأشبه المخلوقات، لأن ما أحاطت به الأمكنة واحتوته مخلوق، فشيء لا يلزم، ولا معنى له، لأنه عز وجل ليس كمثله شيء من خلقه، ولا يقاس بشيء من بريته، لا يدرك بقياس ولا يقاس بالناس، لا إله إلا هو. .»(١).

فالماتريدية قد تلقفوا هذه الشبهة من الجهمية، كما أن نفيهم للاستواء وغيره من الصفات كذلك.

وقولهم هذا بني على فهم وتصور فاسد، إذ أن قائل هذا القول «لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم. أما استواء يليق بجلال الله تعالى ويختص به فلا يلزمه شيء من اللوازم الباطلة، التي يجب نفيها، كما يلزم من سائر الأجسام، وصار هذا مثل قول الممثل: إذا كان للعالم صانع، فإما أن يكون جوهراً أو عرضاً، وكلاهما محال، إذ لا يعقل موجود إلا هذان. وقوله: إذا كان مستوياً على العرش فهو مماثل لاستواء الإنسان على السرير أو الفلك، إذ لا يعلم الاستواء إلا هكذا. فإن كليهما مثل، وكليهما عطل حقيقة ما وصف الله به نفسه، وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي، وامتاز الثاني بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين.

والقول الفاصل: هو ما عليه الأمة الوسط، من أن الله مستو على عرشه استواء يليق بجلاله، ويختص به، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير وأنه سميع بصير ونحو ذلك. ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك هو سبحانه فوق العرش، ولا يثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها»(٢).

وأما حكمهم بأنه تعالى إذا كان مستو على العرش لزم أن يكون إما

---

(١) التمهيد: ٧/١٣٥.

(٢) الفتاوى: ٥/٢٧، ٢٨.

أكبر أو أصغر منه، أو مساوٍ له، «فإن هذا حكم على ذوات المقدار، فإذا قدر ما لا مقدار له وهو فوق غيره، لم يلزمه شيء من الأقسام الثلاثة، وإن كان مثل هذا الحكم مقبولاً، لزم الحكم بأن كل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما محايثاً للآخر أو مبايناً له.

ومن المعلوم بضرورة العقل أنا إذا عرضنا على العقل، أو الوهم أو الخيال، أو الحس، أو ما شئت فقل - قولين: أحدهما يتضمن إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه، والآخر يتضمن إثبات موجود خارج العالم، ليس بجسم ولا منقسم، ولا يكون أكبر من العالم ولا أصغر، كان إنكار العقل - إن أنكر القولين - للأول أعظم، وتجويزه إن جوز القولين - للثاني أعظم»[1].

ثم إنه «إذا جاز لكم أن تثبتوا معاني متعددة ومتغايرة في الأحكام واللوازم والأسماء... وتقولون: إنه لا تعدد فيها ولا كثرة ولا انقسام، جاز لمنازعكم أن يثبت ذاتاً فوق العالم لا انقسام فيها ولا تركيب، وكان هذا أقرب إلى العقل.

فإن جاز أن تقولوا: لا يتميز العلم عن القدرة، ولا الإرادة عن الحياة جاز أن يقول: لا يتميز ما يحاذي يمين العرش عما يحاذي يسار العرش.

ومن المعلوم أن التعدد في الصفات أظهر من التعدد في المقدار، فإن كان ذلك مقبولاً كان هذا أولى بالقبول، وإن كان هذا مردوداً، كان ذلك أولى بالرد، ولا يمكن أحد من العقلاء أن يرد ما يثبت أنه من المعاني المتعددة المعلومة بصريح العقل، مع نطق الشرع بذلك في غير موضع»[2].

وقولكم بهذا اللزوم والتقسم كله من حكم الوهم والخيال، وباب

---

(١) الدرء: ٦/٢٩٠، ٢٩١، ٣٠٠، وانظر: ٤/٢٠٩ وما بعدها.
(٢) الدرء: ٦/٢٩٣، ٢٩٤.

الربوبية لا يجوز أن يحكم فيه بحكم الوهم والخيال، كما قرر ذلك أئمة الكلام كالرازي في أساس التقديس[1].

وأما الجواب عن زعمهم بأن إثبات الاستواء على الحقيقة يلزم عليه أن يكون الرب عز وجل محتاجاً للعرش، فهذا كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «لم نعلم أحداً قال أنه محتاج إلى شيء من مخلوقاته، . . . ولا يقول أحد أن الله محتاج إلى العرش، مع أنه خالق العرش، والمخلوق مفتقر إلى الخالق، لا يفتقر الخالق إلى المخلوق، وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات، وهو الغني عن العرش، وكل ما سواه فقير إليه. فمن فهم عن الكرامية وغيرهم من طوائف الإثبات أنهم يقولون أن الله محتاج إلى العرش فقد افترى عليهم، كيف وهم يقولون أنه كان موجوداً قبل العرش، فإذا كان موجوداً قائماً بنفسه قبل العرش لا يكون إلا مستغنياً عن العرش، وإذا كان فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجاً إليه، فإن الله قد خلق العالم بعضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً إلى سافله، فالهواء فوق الأرض وليس محتاجاً إليها، وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجاً إليها، وكذلك السموات فوق السحاب والهواء والأرض وليست محتاجة إلى ذلك، والعرش فوق السموات والأرض وليس محتاجاً إلى ذلك. فكيف يكون العلي الأعلى خالق كل شيء محتاجاً إلى مخلوقاته لكونه فوقها عالياً عليها؟!»[2].

٤ ــ الثابت عن السلف وأئمة اللغة وأئمة متكلمة الصفاتية، أن معنى الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] ونحوها من الآيات: العلو، والارتفاع، والصعود، والاستقرار.

فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه فسر (استوى) بصعد واستقر، وارتفع[3].

---

(١) أساس التقديس: ٢١، ٢٢ تحقيق السقا.

(٢) بيان تلبيس الجهمية: ١/٥١٩، ٥٢٠، وانظر ٥٤٢.

(٣) الأسماء والصفات، للبيهقي: ٥٢٠، ٥٢١، تهذيب اللغة، للأزهري: ١٣/١٢٤، ١٢٥، فتح الباري: ١٣/٤٠٦، الإتقان، للسيوطي: ٢/٧٠٦.

وقال الإمام البخاري رحمه الله: «قال أبو العالية: ﴿ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] أي ارتفع... وقال مجاهد: استوى: علا على العرش»[١].

وروى الإمام ابن جرير الطبري بسنده عن الربيع بن أنس[٢]: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [البقرة: ٢٩] يقول: ارتفع إلى السماء[٣].

وروى اللالكائي بسنده، عن بشر بن عمر[٤]، قال: «سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: الرحمن على العرش استوى: ارتفع»[٥].

وفسر أبو عبيدة استوى بمعنى صعد[٦].

وقال الإمام ابن عبدالبر: «الاستواء معلوم في اللغة ومفهوم، وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه. قال أبو عبيدة في قوله تعالى (استوى). قال: علا. قال: وتقول العرب: استويت فوق الدابة واستويت فوق البيت، وقال غيره: استوى أي انتهى شبابه واستقر فلم يكن في شبابه مزيد».

ثم قال: «الاستواء: الاستقرار في العلو، وبهذا خاطبنا الله عز وجل وقال: ﴿لِتَسۡتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ رَبِّكُمۡ إِذَا ٱسۡتَوَيۡتُمۡ عَلَيۡهِ﴾ [الزخرف:

---

(١) فتح الباري: ١٣/٤٠٣.

(٢) الربيع بن أنس بن زياد البكري، الخراساني، المروزي، البصري، عالم مرو في زمانه. سمع أنس بن مالك وأبا العالية وأكثر عنه، والحسن البصري، سجن بمرو ثلاثين سنة، وتوفي رحمه الله سنة تسع وثلاثين ومئة.
انظر: طبقات ابن سعد: ٧/١٠٢، الثقات، لابن حبان: ٤/٢٢٨، مشاهير علماء الأمصار: ١٢٦، سير أعلام النبلاء: ٦/١٦٩، تهذيب التهذيب: ٣/٢٣٨.

(٣) تفسير الطبري: ١/١٩١.

(٤) بشر بن عمر، أبو محمد، الزهراني، البصري، الإمام الحافظ المثبت. سمع عكرمة، وشعبة وغيرهما. وثقه ابن سعد، وقال: توفي بالبصرة سنة سبع ومئتين. انظر: طبقات ابن سعد: ٧/٣٠٠، التاريخ الكبير: ٢/٨٠، سير أعلام النبلاء: ٩/٤١٧، تهذيب التهذيب: ١/٤٥٥.

(٥) شرح أصول الاعتقاد: ٢/٣٩٧.

(٦) الإتقان، للسيوطي: ٢/٧٠٦.

١٣]، وقال: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ [هود: ٤٤]، وقال: ﴿فَإِذَا ٱسۡتَوَيۡتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلۡفُلۡكِ﴾ [المؤمنون: ٢٨].

وقال الشاعر:

فأوردتهم ماء بفيفاء قفرة وقد حلق النجم اليماني فاستوى

وهذا لا يجوز أن يتأول فيه أحد: استولى، لأن النجم لا يستولي، وقد ذكر النضر بن شميل[1] وكان ثقة مأموناً جليلاً في علم الديانة واللغة، قال: حدثني الخليل ـ وحسبك بالخليل ـ قال: أتيت أبا ربيعة الأعرابي، وكان من أعلم من رأيت، فإذا هو على سطح، فسلمنا، فرد علينا السلام، وقال لنا: استووا، فبقينا متحيرين، ولم ندر ما قال؟ قال: فقال لنا أعرابي إلى جنبه: إنه أمركم أن ترتفعوا، قال الخليل: هو من قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ﴾ [فصلت: ١١] فصعدنا إليه...»[2].

وقال الأخفش[3]: «استوى: أي علا، ويقول: استويت فوق الدابة، وعلى ظهر الدابة: أي علوته»[4].

---

(١) النضر بن شميل بن خرشة بن زيد، أبو الحسن المازني، البصري، العلامة الإمام الحافظ النحوي. ولد في حدود سنة اثنتين وعشرين ومئة، قال عبدالله بن المبارك: كان النضر إماماً في العربية والحديث وهو أول من أظهر السنة بمرو وجميع خراسان، وكان أروى الناس عن شعبة، وخرج كتباً كثيرة لم يسبقه إليها أحد، ولي قضاء مرو. مات رحمه الله في أول سنة أربع ومئتين.
انظر: طبقات ابن سعد: ٣٧٣/٧، التاريخ الكبير: ٩/٨، المعارف: ٥٤٢، تهذيب اللغة: ١٧/١ ـ ١٨، معجم الأدباء: ٢٣٨/١٩، البداية والنهاية: ٢٥٥/١٠، سير أعلام النبلاء: ٣٢٨/٩.

(٢) التمهيد: ١٣١/٧، ١٣٢.

(٣) أبو الحسن، سعيد بن مسعدة البلخي، ثم البصري، الأخفش، وهو الأوسط إمام النحو، أخذ عن الخليل بن أحمد، ولزم سيبويه حتى برع وكان عالماً بالكلام والجدل، وله كتب كثيرة في النحو والعروض ومعاني القرآن. توفي سنة خمس عشرة ومئتين.
انظر: تهذيب اللغة: ١٢/١، طبقات النحويين: ٧٣ ـ ٧٤، تاريخ العلماء النحويين، للتنوخي: ٨٥ ـ ٩٠، معجم الأدباء: ٢٢٤/١١ ـ ٢٣٠، إنباه الرواة: ٣٦/٢ ـ ٤٣.

(٤) تهذيب اللغة: ١٢٥/١٣.

وقال الإمام القرطبي: «الاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار»[1].

وقال الإمام البيهقي رحمه الله ـ مبيناً معنى الاستواء عند أئمة المتكلمين «ذهب أبو الحسن علي بن محمد الطبري[2] في آخرين من أهل النظر إلى أن الله تعالى في السماء فوق كل شيء مستو على عرشه بمعنى أنه عال عليه، ومعنى الاستواء: الاعتلاء، كما يقول استويت على ظهر الدابة، واستويت على السطح، بمعنى علوته واستوت الشمس على رأسي، واستوى الطير على قمة رأسي، بمعنى علا في الجو، فوجد فوق رأسي. والقديم سبحانه عال على عرشه. . .

وحكى الأستاذ أبو بكر بن فورك هذه الطريقة عن بعض أصحابنا أنه قال: استوى بمعنى علا. . . وقد أشار أبو الحسن علي بن إسماعيل إلى هذه الطريقة»[3].

فإذا تبين هذا، علم أن قول الماتريدية بأن لفظ الاستواء في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] محتمل، لا وجه له من الصحة كما أن تأويلهم الاستواء بالاستيلاء والقهر والغلبة معلوم الفساد بالضرورة. وقد بين أهل العلم فساد هذا التأويل بياناً شافياً.

قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: «نقل أبو إسماعيل الهروي في كتاب

---

(١) تفسير القرطبي: ٧/٢٢٠.

(٢) علي بن محمد بن مهدي، أبو الحسن الطبري، تلميذ أبي الحسن الأشعري، صحبه بالبصرة وأخذ عنه، كان من المبرزين في علم الكلام توفي في حدود سنة ٣٨٠ هـ. انظر: تبيين كذب المفتري، لابن عساكر: ١٩٥، طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٣٦٩، ٤٦٦ ـ ٤٦٨، معجم المؤلفين: ٧/٢٣٤.

(٣) الأسماء والصفات: ٥١٧ ـ ٥١٨، وانظر نص كلام الأشعري في إثبات الاستواء في: الإبانة، ت فوقية: ١٠٥ ـ ١٢٠، المقالات، ط ريتر: ٢١١، ٢٩٠، تبيين كذب المفتري: ١٥٨، وانظر: نظر كلام أبي الحسن الطبري في كتابه: تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات: ل ٢٦، العلو، للذهبي: ١٦٨، ١٦٩، وانظر: مشكل الحديث، لابن فورك: ٦١، ط حيدر آباد.

(الفاروق) بسنده إلى داود بن علي بن خلف، قال: كنا عند أبي عبدالله الأعرابي يعني محمد بن زياد اللغوي[1]، فقال له رجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ فقال: هو على العرش كما أخبر، قال: يا أبا عبدالله إنما معناه استولى، فقال: اسكت لا يقال استولى على الشيء إلا أن يكون له مضاد.

ومن طريق محمد بن أحمد بن النضر الأزدي سمعت ابن الأعرابي يقول: أرادني أحمد بن أبي دؤاد أن أجد له في لغة العرب ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ بمعنى استولى، فقلت: والله ما أصبت هذا.

وقال غيره: لو كان بمعنى استولى لم يختص بالعرش، لأنه غالب على جميع المخلوقات»[2].

وقال الباقلاني رحمه الله: «لا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه عليه ـ كما قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

لأن الاستيلاء هو القدرة، والقهر، والله تعالى لم يزل قادراً قاهراً عزيزاً مقتدراً. وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن. فبطل ما قالوه»[3].

وقال الإمام ابن عبدالبر رحمه الله: «وأما ادعاؤهم المجاز في الاستواء وقولهم في تأويل استوى: استولى، فلا معنى له، لأنه غير ظاهر في اللغة،

---

(١) أبو عبدالله، محمد بن زياد بن الأعرابي، الهاشمي مولاهم، إمام اللغة قال الأزهري: «ابن الأعرابي صالح زاهد ورع صدوق، حفظ ما لم يحفظه غيره...». له مصنفات كثيرة. توفي رحمه الله سنة إحدى وثلاثين ومئتين.
انظر: تهذيب اللغة: ١/٢٠ ـ ٢١، طبقات النحويين: ١٣٥ ـ ١٣٧، تاريخ بغداد: ٥/٢٨٢ ـ ٢٨٥، معجم الأدباء: ١٨/١٨٩ ـ ١٩٦، إنباه الرواة: ٣/١٢٨ ـ ١٣٧، سير أعلام النبلاء: ١٠/٦٨٧ ـ ٦٨٨.

(٢) فتح الباري: ١٣/٤٠٦، ونقل كلام ابن الأعرابي هذا أبو الحسن الطبري في كتابه (تأويل الأحاديث المشكلات): ل ٢٧ والذهبي في العلو: ١٣٣، ١٦٩.

(٣) التمهيد: ٢٦٢، ط مكارثي. وانظر: تأويل الأحاديث المشكلات: ل ٢٦ ـ ٢٧.

ومعنى الاستيلاء في اللغة: المغالبة، والله لا يغالبه ولا يعلوه أحد، وهو الواحد الصمد، ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته، حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك... ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع، ما ثبت شيء من العبادات، وجل الله عز وجل عن أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها، مما يصح معناه عند السامعين»[1].

وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بطلان تأويل الاستواء بالاستيلاء من عدة أوجه منها:

١ ــ «أن هذا التفسير لم يفسره أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين، فإنه لم يفسره أحد في الكتب الصحيحة عنهم، بل أول من قال ذلك: بعض الجهمية والمعتزلة، كما ذكره أبو الحسن الأشعري في كتاب المقالات، وكتاب الإبانة»[2].

٢ ــ «أن معنى هذه الكلمة مشهور، ولهذا لما سئل ربيعة بن أبي عبدالرحمن ومالك بن أنس عن قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] قالا: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. ولا يريدان: الاستواء معلوم في اللغة دون الآية ـ لأن السؤال عن الاستواء في الآية كما يستوي الناس».

٣ ــ «أنه لو لم يكن معنى الاستواء في الآية معلوماً لم يحتج أن يقول الكيف مجهول ـ لأن... العلم بالكيف لا ينفى إلا ما قد علم أصله، كما نقول: أنا نقر بالله ونؤمن به، ولا نعلم كيف هو».

٤ ــ «الاستيلاء سواء كان بمعنى القدرة أو القهر أو نحو ذلك هو عام في المخلوقات كالربوبية، والعرش وإن كان أعظم المخلوقات، ونسبة الربوبية

---

(١) التمهيد: ١٣١/٧.

(٢) انظر: الإبانة: ١٠٨، المقالات: ١٥٧، ٢١١، وانظر: تأويل الأحاديث المشكلات: ل ٢٦.

إليه لا تنفي نسبتها إلى غيره، كما في قوله: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [المؤمنون: ٨٦]. . . ، فلو كان استوى بمعنى استولى - كما هو عام في الموجودات كلها - لجاز مع إضافته إلى العرش أن يقال: استوى على السماء، وعلى الهواء، والبحار والأرض، وعليها ودونها ونحوها، إذ هو مستو على العرش. فلما اتفق المسلمون على أنه يقال: استوى على العرش ولا يقال: استوى على هذه الأشياء مع أنه يقال: استولى على العرش والأشياء، علم أن معنى استوى خاص بالعرش ليس عاماً كعموم الأشياء»[1].

٥ - «أنه لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى، إذ الذين قالوا ذلك عمدتهم البيت المشهور:

ثم استوى بشر على العراق   من غير سيف ولا دم مهراق

ولم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غيرو احد من أئمة اللغة أنكروه، وقالوا: إنه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة، وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله ﷺ لاحتاج إلى صحته، فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده؟! وقد طعن فيه أئمة اللغة، وذكر عن الخليل كما ذكره أبو المظفر في كتابه الإفصاح، قال: سئل الخليل هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: هذا مالا تعرفه العرب، ولا هو جائز في لغتها، وهو إمام في اللغة على ما عرف من حاله، فحينئذ حمله على مالا يعرف حمل باطل»[1].

٦ - «أنه روى عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا: لا يجوز استوى بمعنى استولى إلا في حق من كان عاجزاً ثم ظهر، والله سبحانه لا يعجزنه شيء، والعرش لا يغالبه في حال، فامتنع أن يكون بمعنى استولى»[1].

وأما قولهم بتفويض الاستواء فهو معلوم الفساد بالضرورة، إذ أن معنى الاستواء قد نقل إلينا «كنقل لفظه، بل أبلغ، فإن الأمة كلها تعلم بالضرورة أن الرسول ﷺ أخبر عن ربه بأنه استوى على عرشه، من يحفظ القرآن منهم ومن لا يحفظه، وهذا المعنى عندهم كما قال مالك وأئمة السنة: الاستواء

---

(١) الفتاوى: ٥/١٤٤ - ١٤٦.

معلوم غير مجهول، كما أن معنى السمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة وسائر ما أخبر به عن نفسه معلوم، وإن كانت كيفيته غير معلومة للبشر فإنهم لم يخاطبوا بالكيفية ولم يرد منهم العلم بها، فإخراج الاستواء عن حقيقته المعلومة كإنكار ورود لفظه بل أبلغ وهذا مما يعلم أنه مناقض لما أخبر الله به ورسوله»[1].

ثم «إن اللفظ إنما يراد لمعناه ومفهومه، فهو المقصود بالذات واللفظ مقصود قصد الوسائل والتعريف بالمراد فإذا انتفى المعنى وكانت إرادته محالاً لم يبق في ذكر اللفظ فائدة، بل كان تركه أنفع من الإيتان به فإن الإتيان به إنما حصل منه إيهام المحال والتشبيه وأوقع الأمة في اعتقاد الباطل، ولا ريب أن هذا إذا نسب إلى آحاد الناس كان ذمه أقرب من مدحه فكيف يليق نسبته إلى من كلامه هدى وشفاء، وبيان، ورحمة، هذا من أمحل المحال»[1].

مما تقدم يعلم بدون شك ولا ريب أن قول الماتريدية بنفي صفة الاستواء الثابتة بنص الكتاب، قول لا سند له من الصحة في شيء، بل هو باطل عقلاً ونقلاً، وما هو إلا بدعة محدثة أخذتها الماتريدية عن الجهمية والمعتزلة.

---

(١) مختصر الصواعق: ٢/١٤٥.

ب ـ الإتيان والمجيء

ورد في كتاب الله تعالى عدة آيات تفيد اتصاف الله تعالى بالإتيان والمجيء يوم القيامة ليفصل بين عباده وليحكم بينهم هذه الآيات قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وقوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ [الفجر: ٢٣].

والماتريدية تنفي ثبوت اتصاف الله تعالى بالإتيان والمجيء بحجة أن إثباتها يستلزم التشبيه والتجسيم، وذلك لأنهم لم يفهموا من إتيان الله تعالى ومجيئه إلا ما يختص بالمخلوق، مما جعلهم ينفون الصفة ويعطلون النصوص عما دلت عليه من المعاني، إما بالتأويل أو التفويض.

قال الماتريدي في تفسير قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾: «قيل فيه بوجوه: قيل أن يأتيهم الله بأمره..، وقيل يأتيهم الله أي أمر الله... والأصل في هذا ونحوه من إضافة هذه الأشياء إلى الله عز وجل لا توجب حقيقة وجود تلك الأشياء منه على ما يوجد من الأجسام [إذ لا يجوز][1] إضافته إلى ما لا يوجد منه. تحقيق ذلك نحو ما يقال: جاء إليَّ أمر فظيع وجاء الحق وزهق الباطل، وجاء فلان بأمر كذا

---

(١) في الأصل: (لما يجوز).

وجاءكم رسول، فذكر المجيء والإتيان لا على تحقيق وجود ذلك منه، فعلى ذلك يخرج ما أضاف عز وجل إلى نفسه من المجيء والإتيان والاستواء ليس على تحقيق الإتيان والمجيء والاستواء منه على تحقيق ما يكون من الأجسام، وفي الشاهد أن ملوك الأرض يضيفون إلى أنفسهم ما عمل بأمرهم من غير أن يتولوها بأنفسهم، كذلك أضاف جل ذكره أمر القيامة إلى نفسه لفضل ذلك الأمر، ثم الأصل أن الإتيان والانتقال والزوال في الشاهد إنما يكون لخلتين إما لحاجة بدت فيحتاج إلى الانتقال من حال إلى حال، والزوال من مكان إلى مكان ليقضيها، أو لسئامة ووحشة يأخذه فينتقل من مكان إلى مكان لينفي عن نفسه ذلك، وهذان الوجهان في ذي المكان والله تعالى يتعالى عن المكان، كان ولا مكان فهو على ما كان. فالله تعالى عز أن يمسه حاجة أو يأخذه سئامة، فبطل الوصف بالإتيان والمجيء والانتقال من حال إلى حال أو مكان إلى مكان...

وقيل أن النص قد ورد بالاستواء والمجيء، والخبر بالنزول والرؤية ثم قد ورد السمع بأن ليس كمثله شيء، لزم نفي التشبيه فيما ورد عن ذاته ولزم الإقرار بما جاء من عنده من غير طلب الكيفية له والتفسير، فالسبيل فيه الإيمان بالتنزيل والكف عن التفسير»(١).

وقال الحكيم السمرقندي: «ينبغي له [أي للعبد] أن لا يثبت له تعالى مكاناً ولا مجيئاً ولا ذهاباً ولا صفة كصفة المخلوق...، إنه تعالى ليس على مكان ولا هو محتاج إلى مكان، والعرش قائم بقدرته ولا يصفه بالمجيء والذهاب»(٢).

وقال أبو المعين النسفي: «لا يجوز أن يوصف الله بالمجيء والذهاب لأنهما من صفات المخلوقين وأمارات المحدثين، وهما صفتان منفيتان عن الله ألا ترى أن إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه كيف استدل بالمتنقل من مكان

---

(١) التأويلات: ل ٣٣، وانظر: ل ١٥٨، ١٦٧ الظاهرية، وانظر: تفسير النسفي: ١/١٠٥، ٢/٤٢، ٤/٣٥٦.

(٢) سلام الأحكم: ١٥٢.

إلى مكان أنه ليس برب حيث قال: ﴿ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٦].

ومعنى قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] أي أمر ربك. وقوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢] يعني قتل كعب بن الأشرف. وقوله تعالى: ﴿ فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦] يعني استهلكهم واستأصلهم ولم يبق منهم نافخ نار ولا ساكن دار...

ومعنى قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ ﴾ [البقرة: ٢١٠] يعني بعدما أثبتنا من الدلائل أنه لا شبيه له ولا مجيء له ينظرون اتيانه في ظلل من الغمام، ويعتقدون هذا ليؤمنوا به، وهذا في صفات الله تعالى محال»[1].

وقول الماتريدية هذا هو بعينه قول الجهمية والمعتزلة من قبل، بقده وقديده.

روى الإمام أبو عثمان الصابوني[2] عن محمد بن الحسن الشيباني أنه قال: «قال حماد بن أبي حنيفة قلنا لهؤلاء [يعني الجهمية]: أرأيتم قول الله عز وجل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، قالوا: أما الملائكة فيجيئون صفاً

---

(١) بحر الكلام: ٢٣ ـ ٢٤.

(٢) هو أبو عثمان، إسماعيل بن عبدالرحمن بن أحمد بن إسماعيل، النيسابوري، الصابوني. الإمام العلامة، القدوة، المفسر، المذكر، المحدث، شيخ الإسلام. ولد سنة ثلاث وسبعين وثلاث مئة. وتوفي رحمه الله سنة تسع وأربعين وأربع مئة.
انظر: معجم الأدباء: ١٦/٧ ـ ١٩، المنتخب من كتاب السياق: ل ٣٨ ـ ٣٩، الكامل: ٦٣٨/٩، سير أعلام النبلاء: ٤٠/١٨، طبقات الشافعية الكبرى: ٢٧١/٤ ـ ٢٩٢، النجوم الزاهرة: ٦٢/٥، شذرات الذهب ٢٨٢/٣ ـ ٢٨٣، عروبة العلماء، ناجي معروف: ٢٥٥/١ ـ ٢٥٦.

صفاً وأما الرب تعالى فإنا لا ندري ما عنى بذلك ولا ندري كيفية مجيئه، فقلت لهم: إنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف جيئته ولكنا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه، أرأيتم من أنكر أن الملك يجيء[1] صفاً صفاً ما هو عندكم، قالوا: كافر مكذب. قلت: فكذلك إن أنكر أن الله سبحانه يجيء[1] فهو كافر مكذب»[2].

وقال الإمام الدارمي في رده على بشر المريسي: «وادعيت أيها المريسي في قول الله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨]، وفي قوله: ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: ٢١٠]، ادعيت أن هذا ليس منه باتيان، لما أنه غير متحرك عندك. ولكن يأتي بالقيامة بزعمك. وقوله: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ يأتي الله بأمره في ظلل من الغمام، ولا يأتي هو بنفسه. ثم زعمت أن معناه كمعنى قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، وقوله: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر: ٢]»[3].

وقال أيضاً: «واحتججت أيها المريسي في نفي التحرك عن الله والزوال بحجج الصبيان، فزعمت أن إبراهيم حين رأى كوكباً وشمساً وقمراً قال: ﴿هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] ثم قلت: فنفى إبراهيم المحبة عن كل إله زائل. يعني أن الله إذا نزل من سماء إلى سماء، أو نزل يوم القيامة لمحاسبة العباد. فقد أفل وزال، كما أفلت الشمس والقمر، فتنصل من ربوبيتهما إبراهيم، فلو قاس هذا القياس تركي طمطماني[4] أو ذي

---

(١) في الأصل: لا يجيء، وهو خطأ.

(٢) عقيدة السلف، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية: ١/١١٨.

(٣) رد الإمام الدارمي على بشر المريسي: ٥٠.

(٤) يقال: رجل طمطم، وطمطمي بكسرهما، وطمطماني بالضم، وهو الأعجم الذي لا يفصح، وفي لسانه طمطانية.

انظر: تهذيب اللغة: ١٣/٣٠٦، ١٤/٥٩، معجم مقاييس اللغة: ٣/٤٠٦ - =

أعجمية ما زاد على ما قست قبحاً وسماجة»[1].

ثم بين رحمه الله فساد هذا القول فقال: «فيقال لهذا المريسي: قاتلك الله، ما أجرأك على الله وعلى كتابه بلا علم ولا بصر! أنباك الله أنه إتيان، وتقول: ليس إتياناً، إنما هو مثل قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ لقد ميزت بين ما جمع الله، وجمعت بين ما ميز الله، ولا يجمع بين هذين في التأويل إلا كل جاهل بالكتاب والسنة. لأن تأويل كل واحد منهما مقرون في سياق القراءة بما لا يجهله إلا مثلك. وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن الله فوق عرشه فوق سماواته، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة لعقوبة أحد من خلقه، ولم يشكوا أنه ينزل يوم القيامة ليفصل بين عباده، ويحاسبهم ويثيبهم، وتشقق السموات يومئذ لنزوله، وتنزل الملائكة تنزيلاً، ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية.... فلما لم يشك المسلمون أن الله لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشيء من أمور الدنيا، علموا يقيناً أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو من أمره وعذابه. فقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ يعني مكره من قبل قواعد بنيانهم ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ فتفسير هذا الإتيان خرور السقف عليهم من فوقهم. وقوله: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ مكر بهم فـ ﴿قَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ وهم بنو قريظة[2]. فتفسير

= ٤٠٧، النهاية لابن الأثير: ١٣٩/٣، الصحاح: ١٩٧٦/٥، التكملة والذيل والصلة، للصغاني: ٨٢/٦، القاموس: ١٤٥/٤.

(١) رد الدارمي: ٥٥.

(٢) الصواب أنهم بنو النضير. فقد روى البخاري ومسلم رحمهما الله عن سعيد بن جبير قال: قلت لابن عباس:... سورة الحشر؟ قال: نزلت في بني النضير. البخاري: ٦٢٩/٨، مسلم: رقم (٣٠٣١)، وانظر: تفسير الطبري: ٢٧/٢٨، دلائل النبوة، للبيهقي: ١٧٦/٣، وما بعدها، زاد المسير: لابن الجوزي: ٢٠٥/٨ ـ ٢٠٦، تفسير القرطبي: ٢/١٨، ٣، تفسير ابن كثير: ٨١/٨، الدر المنثور: ٨٨/٨، لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي: ٢٠٨.

الإتيانين مقرون بهما: خرور السقف والرعب. وتفسير إتيان الله يوم القيامة منصوص في الكتاب مفسر، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ نَفْخَةٌ وَٰحِدَةٌ ﴿١٣﴾ وَحُمِلَتِ ٱلْأَرْضُ وَٱلْجِبَالُ فَدُكَّتَا دَكَّةً وَٰحِدَةً ﴿١٤﴾ فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ ٱلْوَاقِعَةُ ﴿١٥﴾ وَٱنشَقَّتِ ٱلسَّمَآءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ ﴿١٦﴾ وَٱلْمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرْجَآئِهَا ۚ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ ﴿١٧﴾ يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنكُمْ خَافِيَةٌ - إلى قوله - هَلَكَ عَنِّي سُلْطَٰنِيَهْ﴾ [الحاقة: ١٣ - ٢٩] فقد فسر المعنيين تفسيراً لا لبس فيه، ولا يشتبه على ذي عقل»[1].

فـ «علم بما قص الله من الدليل، وبما حد لنزول الملائكة يومئذ أن هذا إتيان الله بنفسه يوم القيامة ليلي محاسبة خلقه بنفسه...، وأن معناه مخالف لمعنى إتيان القواعد لاختلاف القضيتين»[2].

وقال مبيناً فساد الاحتجاج بقول إبراهيم عليه السلام: ﴿هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] على نفي الإتيان والمجيء: «ويلك، ومن قال من خلق الله: أن الله إذا نزل.. أفل في شيء، كما تأفل الشمس في عين حمئة، إن الله لا يأفل في شيء... إذا نزل أو ارتفع، كما يأفل الشمس والقمر، والكواكب، بل هو العالي على كل شيء، المحيط بكل شيء في جميع أحواله، من نزوله وارتفاعه، وهو الفعال لما يريد. لا يأفل في شيء بل الأشياء كلها تخشع له، والمواضع والشمس والقمر والكواكب خلائق مخلوقة إذا أفلت في مخلوق في عين حمئة، كما قال الله، والله أعلى وأجل، لا يحيط به شيء ولا يحتوي عليه شيء»[3].

وقد بين شيخ الإسلام بطلان احتجاجهم بقول الخليل عليه الصلاة

---

(١) رد الدارمي: ٥١.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق: ٥٥.

والسلام: ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴾ [الأنعام: ٧٦] في عدة مواطن من عدة أوجه منها:

١ ـ «إن هذا خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير، بل هو خلاف ما علم بالاضطرار من الدين، والنقل المتواتر للغة والتفسير. فإن الأفول هو المغيب. يقال: أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولاً إذا غابت، ولم يقل أحد قط إنه هو التغير، ولا أن الشمس إذا تغير لونها يقال إنها أفلت، ولا إذا كانت متحركة في السماء يقال إنها أفلت، ولا أن الريح إذا هبت يقال أنها أفلت، ولا أن الماء إذا جرى يقال إنه أفل، ولا أن الشجر إذا تحرك يقال إنه أفل...

فهذا القول من أعظم الأقوال افتراء على الله، وعلى خليل الله، وعلى كلام الله عز وجل وعلى رسوله ﷺ المبلغ عن الله، وعلى أمة محمد جميعاً، وعلى جميع أهل اللغة، وعلى جميع من يعرف معاني القرآن»[١].

٢ ـ «إن قصة الخليل عليه السلام حجة عليكم، فإنه لما رأى كوكباً وتحرك إلى الغروب فقد تحرك، ولم يجعله آفلاً، ولما رأى القمر بازغاً رآه متحركاً، ولم يجعله آفلاً، فلما رأى الشمس بازغة علم أنها متحركة، ولم يجعلها آفلة، ولما تحركت إلى أن غابت والقمر إلى أن غاب لم يجعله آفلاً»[٢].

«فقد أخبر الله في كتابه: أنه من حين بزغ الكوكب، والقمر، والشمس، وإلى حين أفولها لم يقل الخليل: لا أحب البازغين، ولا المتحركين، ولا المتحولين، ولا أحب من تقوم به الحركات ولا الحوادث، ولا قال شيئاً مما يقوله النفاة حين أفل الكوكب والشمس والقمر»[٣].

٣ ـ «إن كان إبراهيم إنما استدل بالأفول على أنه ليس رب العالمين ـ كما زعموا ـ: لزم من ذلك أن يكون ما يقوم به الأفول ـ من كونه متحركاً منتقلاً ـ تحله الحوادث، بل ومن كونه جسماً متحيزاً، لم يكن دليلاً عند

---

(١) الفتاوى: ٦/٢٨٤ ـ ٢٨٥.
(٢) المرجع السابق: ٦/٢٨٥.
(٣) المرجع السابق: ٦/٢٥٣.

إبراهيم على أنه ليس برب العالمين، وحينئذ فيلزم أن تكون قصة إبراهيم حجة على نقيض مطلوبهم، لا على تعيين مطلوبهم. وهكذا أهل البدع لا يكادون يحتجون بحجة سمعية، ولا عقلية إلا وهي عند التأمل حجة عليهم لا لهم»[1].

٤ ـ «لقائل أن يقول: إن كان الخليل صلى الله تعالى عليه وسلم احتج بالأفول على نفي كونه رب العالمين، لزم أنه لم يكن ينفي عنه حلول الحوادث، لأن الأفول هو المغيب والاحتجاب باتفاق أهل التفسير واللغة، وهو مما يعلم من اللغة اضطراراً، وهو حين بزغ قال: (هذا ربي) فإذا كان من حين بزوغه إلى حال أفوله لم ينف عنه الربوبية دل على أنه لم يجعل حركته منافية لذلك، وإنما جعل المنافي الأفول، وإن كان الخليل ﷺ إنما احتج بالأفول على أنه لا يصلح أن يتخذ رباً يشرك به، ويدعى من دون الله . .»[2].

وأما تأويلهم لمجيء الله وإتيانه، فقد بين الإمام ابن القيم رحمه الله بطلانه من عشرة أوجه، اكتفي بذكر أربعة منها:

١ ـ «أنه إذا لم يكن في اللفظ دليل على تعيين المحذوف كان تعيينه قولاً على المتكلم بلا علم، وإخباراً عنه بإرادة ما لم يقم به دليل على إرادته وذلك كذب عليه»[3].

٢ ـ «أن في السياق ما يبطل هذا التقدير وهو قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ﴾ [الفجر: ٢٢] فعطف مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدل على [عدم][4] تغاير المجيئين وأن مجيئه سبحانه حقيقة كما أن مجيء الملك حقيقة، بل مجيء الرب سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك.

وكذلك قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ

---

(١) المرجع السابق: ٦/٢٥٤.

(٢) الدرء: ٢/٢١٦.

(٣) مختصر الصواعق: ٢/١٠٧.

(٤) غير موجودة في الأصل، ولعل المعنى يستقيم بإضافتها.

يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام: ١٥٨] ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات ربك، فقسم ونوع، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحداً فتأمله، ولهذا منع عقلاء الفلاسفة حمل مثل هذا اللفظ على مجازه، وقالوا هذا يأباه التقسيم والترديد والاطراد»[1].

٣ ـ «أنه لو كان المجيء والإتيان مستحيلاً عليه لكان كالأكل والشرب والنوم والغفلة، وهكذا هو عندكم سواء، فمتى عهدتم اطلاق الأكل والشرب والنوم والغفلة عليه ونسبتها إليه نسبة مجازية وهي متعلقة بغيره؟ وهل في ذلك شيء من الكمال ألبتة فإن قوله: (وجاء ربك)، (وأتى)، (ويأتي) عندكم في الاستحالة مثل نام وأكل وشرب والله سبحانه لا يطلق على نفسه هذه الأفعال، ولا رسوله ﷺ لا بقرينة ولا مطلقة فضلاً عن تطرد نسبتها إليه، وقد اطرد نسبة المجيء والإتيان والنزول والاستواء إليه مطلقاً من غير قرينة تدل على أن الذي نسب إليه ذلك غيره من مخلوقاته فكيف تسوغ دعوى المجاز فيه»[2].

٤ ـ «إن هذا الذي ادعوا حذفه واضماره يلزمهم فيه كما لزمهم فيما أنكروه، فإنهم إذا قدروا وجاء أمر ربك، ويأتي أمره ويجيء أمره، وينزل أمره، فأمره هو كلامه، وهو حقيقة فكيف تجيء الصفة وتأتي وتنزل دون موصوفها، وكيف ينزل الأمر ممن ليس هو فوق سمواته على عرشه..؟»[3].

وبهذا يتبين لنا أن قول الماتريدية بعدم اتصاف الله تعالى بصفتي المجيء والإتيان حقيقة، قول باطل لا دليل عليه لا من العقل ولا من النقل، بل إن الأدلة العقلية والنقلية قد دلت على بطلانه وفساده. وما قولهم هذا إلا بدعة محدثة أخذوها عن الجهمية والمعتزلة.

* * *

---

(١) مختصر الصواعق: ١٠٧/٢.

(٢) المرجع السابق: ١٠٧/٢، ١٠٨.

(٣) المرجع السابق: ١٠٨/٢.

جـ ـ النـزول

ورد في إثبات أن الله تعالى ينزل إلى السماء في الثلث الأخير من الليل أحاديث كثيرة، وصفها الأئمة الحفاظ بالتواتر.

قال الإمام الحافظ ابن عبدالبر في حديث النزول: «وهو حديث منقول من طرق متواترة، ووجوه كثيرة من أخبار العدول عن النبي ﷺ»[1].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في: «قد استفاضت به السنة عن النبي ﷺ واتفق سلف الأمة وأئمتها وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك وتلقيه بالقبول»[2].

وقال الحافظ الذهبي: «وقد ألفت أحاديث النزول في جزء، وذلك متواتر أقطع به»[3].

ومن هذه الأحاديث ما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل، فيقول: من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ من يستغفرني فأغفر له؟»[4].

والماتريدية على قاعدتهم في الصفات الخبرية ينفون اتصاف الله تعالى بصفة النزول بحجة أن إثباتها يستلزم التشبيه والتجسيم، والله منزه عن

---

(١) التمهيد: ١٢٨/٧.

(٢) الفتاوى: ٣٢٢/٥، شرح حديث النزول: ٦ ط ١ المكتب الإسلامي.

(٣) مختصر العلو: ١١٦، العلو: ٧٣.

(٤) تقدم تخريجه: ص ٢٩٥.

ذلك. كما أن بعضهم يستدل على عدم ثبوت صفة النزول، بأن الأحاديث الواردة في ثبوتها أحاديث آحاد، وأخبار الآحاد لا يحتج بها في باب العقائد عندهم.

قال البزدوي: «وأما حديث النزول، بعضهم قالوا: إن هذا الحديث ليس بمشهور، وهذا من باب العلم، والعلم لا يثبت إلا بخبر مشهور، فلا يكون هذا الخبر حجة في هذا الباب على أنه إن ثبت النزول فليس النزول من صفات الأجسام، فإن النزول ليس بانتقال بل هو اتصال أثر الشيء بالشيء أو اتصال الشيء بالشيء.. فيكون معنى قوله: (إن الله ينزل إلى سماء الدنيا)، أي يتصل آثار قدرته وآثار رحمته وآثار غضبه إلى سماء الدنيا...، وهذا الجواب كاف وعليه الاعتماد»[1].

وقال أبو المعين النسفي: «ومعنى الخبر ينزل الله تعالى في كل ليلة...

قلنا: النزول من الله الاطلاع والإقبال على عباده. يعني ينظر على عباده بالرحمة كذا نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه. كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩] ولم يرد به حقيقة الإنزال، معناه علمناه وأفهمناه، كذلك هنا»[2].

وقال ملا علي القاري في مرقاة المفاتيح في شرحه لحديث النزول: (وعن أبي هريرة قال، قال رسول الله ﷺ ينزل ربنا) أي أمره لبعض ملائكته أو ينزل مناديه (تبارك).. (وتعالى) عن صفات المخلوقين من الطلوع والنزول وارتفع عن سمات الحدوث بكبريائه وعظمته وجلاله.. (كل ليلة إلى السماء الدنيا) قال ابن حجر: أي ينزل أمره ورحمته أو ملائكته. وهذا تأويل الإمام مالك وغيره ويدل له الحديث الصحيح أن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر منادياً ينادي فيقول: هل من داع فيستجاب له.. الحديث..»[3].

---

(١) أصول الدين: ٢٧، ٢٨.

(٢) بحر الكلام: ٢٤.

(٣) مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: ٣/١٤٣ - ١٤٤، وانظر: كشف الأسرار =

وقول الماتريدية هذا باطل من وجوه عديدة، منها:

١ ـ القول بأن أحاديث النزول من أخبار الآحاد ليس بصحيح، فقد بين الأئمة الحفاظ أنها قد بلغت حد التواتر. وإضافة لما تقدم من النقل عنهم، فقد نقل العيني رحمه الله عن أبي زرعة رحمه الله أنه قال: «هذه الأحاديث المتواترة عن رسول الله ﷺ أن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا قد رواها عدة من أصحاب رسول الله ﷺ، وهي عندنا صحاح قوية»[١].

وقال الإمام ابن عبدالهادي رحمه الله: «وحديث النزول متواتر عن رسول الله. قال عثمان بن سعيد الدارمي هو أغيظ حديث للجهمية»[٢].

كما أن العلامة محمد الكتاني رحمه الله قد عد حديث النزول من الأحاديث المتواترة في كتابه (نظم المتناثر من الحديث المتواتر)[٣].

ثم على فرض أن أحاديث النزول من أخبار الآحاد وليست من المتواتر، فإن القول بعدم حجيتها لأن أخبار الآحاد لا يحتج بها في باب العقائد، قول لا سند له من الصحة، بل هو معلوم الفساد من الدين بالضرورة. وقد تقدم معنا بيان ذلك بالتفصيل في الفصل الأول من هذا الباب[٤].

٢ ـ إن سلف الأمة والأئمة مجمعون على إثبات نزول الله تعالى كل ليلة إلى سماء الدنيا من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل. ولم يثبت عن أحد منهم أنه تأول نزول الله تعالى بنزول أمره أو رحمته أو غير ذلك. فمن زعم أن أحداً من السلف نفى نزول الله تعالى حقيقة فقد أعظم عليهم الفرية، ونسب إليهم ما لم يقولوه.

= ١/٦٠، فتح الغفار: ١/١١٦، مجمع بحار الأنوار: ٤/٦٨٧، إشارات المرام: ١٤، ١٨٨، نظم الفرائد: ٢٤، مشكاة المصابيح مع حواشيه: ١٠٩ ط باكستان ١٣٦٨ هـ.

(١) عمدة القاري: ٦/٢١١ ط الحلبي.

(٢) الصارم المنكي: ٣٠٤.

(٣) نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ١٧٨، ١٧٩.

(٤) انظر: ص ١٧٥ وما بعدها.

بل إن الثابت عن السلف والأئمة أنه لما أظهرت الجهمية والمعتزلة القول بنفي نزول الله تعالى، ردوا عليهم، وبينوا أن الله عز وجل ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا نزولاً حقيقياً كما يليق بجلاله وعظمته.

روى الدارمي عن أم سلمة رضي الله عنها أنها قالت: «نعم اليوم يوم عرفة، ينزل فيه رب العزة إلى السماء الدنيا»[1].

روى أيضاً عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «إن الله يمهل حتى إذا مضى ثلث الليل هبط إلى سماء الدنيا، ثم قال: هل من تائب فيتاب عليه؟ هل من مستغفر فأغفر له؟ هل من سائل يعطى؟»[1].

وقال عباد بن العوام[2] رحمه الله: قدم علينا شريك بن عبدالله[3] منذ نحو من خمسين سنة، قال: فقلت له: يا أبا عبدالله إن عندنا قوماً من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث [أي أحاديث النزول] قال: فحدثني بنحو من

---

(١) الرد على الجهمية: ٤١ ط المكتب الإسلامي، وانظر: عقيدة السلف، الصابوني، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية: ١/١١٦.

(٢) عباد بن العوام بن عمر بن عبدالله بن المنذر، الإمام المحدث الصدوق، أبو سهل الكلابي الواسطي. قال ابن سعد: «كان من نبلاء الرجال في كل أمره». توفي رحمه الله سنة بضع وثمانين ومئة.
انظر: التاريخ الكبير: ٦/٤١، مشاهير علماء الأمصار: ١٧٧، تاريخ بغداد: ١١/١٠٤، سير أعلام النبلاء: ٨/٥١١، تهذيب التهذيب: ٥/٩٩.

(٣) شريك بن عبدالله بن سنان بن أنس، ويقال: شريك بن عبدالله ابن أبي شريك بن مالك بن النخع، العلامة، الحافظ، القاضي، أبو عبدالله النخعي.
قال معاوية بن صالح الأشعري: «سألت أحمد بن حنبل عن شريك، فقال: كان عاقلاً، صدوقاً، محدثاً، وكان شديداً على أهل الريب والبدع..» توفي رحمه الله سنة سبع وسبعين ومئة، وقد عاش اثنتين وثمانين سنة.
انظر: المعارف: ٥٠٨، المعرفة والتاريخ، للفسوي: ١/١٥٠، ١٦٨، ٢٢١، ٢٢٤، ٢/١٥٣، ١٦٨، ٣٠٥، ٥٤٣، ٣/٩٣، ٩٤، ١٨٠، ١٩٧، أخبار القضاة، لوكيع: ٣/١٤٩ ـ ١٧٥، الإرشاد، للقزويني: ١٧٠، ١٧١، ٢٩٠، ٢٩٣، ٥٤٠، ٩٣٦، تاريخ بغداد: ٩/٢٧٩، سير أعلام النبلاء: ٨/٢٠٠، البداية والنهاية: ١٠/١٧١، تهذيب التهذيب: ٤/٣٣٣.

عشرة أحاديث في هذا، وقال: أما نحن فقد أخذنا ديننا هذا عن التابعين عن أصحاب رسول الله ﷺ، فهم عمن أخذوا؟»[١].

وسئل الإمام أبوحنيفة رحمه الله عن النزول، فقال: «ينزل بلا كيف»[٢].

وسأل رجل عبدالله بن المبارك رحمه الله، فقال: «يا أبا عبدالرحمن كيف ينزل، فقال عبدالله بن المبارك: . . . ينزل كيف يشاء»[٣].

وقال محمد بن سلام[٤] رحمه الله: «سألت عبدالله بن المبارك عن نزول ليلة النصف من شعبان، فقال عبدالله: يا ضعيف ليلة النصف؟ ينزل في كل ليلة، فقال الرجل: يا أبا عبدالله كيف ينزل، أليس يخلو ذلك المكان منه، فقال عبدالله ينزل كيف شاء». وفي رواية أخرى لهذه الحكاية أن عبدالله بن المبارك قال للرجل: إذا جاءك الحديث عن رسول الله ﷺ فاصغ له[٥].

وقال الفضيل بن عياض رحمه الله: «إذا قال لك الجهمي أنا لا نؤمن برب ينزل عن مكانه فقل أنت أنا أؤمن برب يفعل ما يشاء»[٦].

وقال يحيى بن معين رحمه الله: «إذا سمعت الجهمي يقول: أنا كفرت برب ينزل، فقل: أنا أؤمن برب يفعل ما يريد»[٧].

---

(١) السنة، لعبدالله بن أحمد: ١/٢٧٣، الأسماء والصفات، للبيهقي: ٥٦٧، سير أعلام النبلاء: ٨/٢٠٨، عمدة القاري، للعيني: ٦/٢١١.

(٢) عقيدة السلف، للصابوني: ١/١١٥، الأسماء والصفات: ٥٧٢، الصارم المنكي: ٣٠٤.

(٣) الأسماء والصفات: ٥٦٩.

(٤) محمد بن سلام بن الفرج، أبو عبدالله السلمي مولاهم البخاري البيكندي، الإمام الحافظ الناقد. كان من أوعية العلم، وأئمة الأثر، حدث عنه البخاري، وغيره. توفي رحمه الله في سنة ٢٢٥ هـ. انظر: التاريخ الكبير: ١/١١٠، سير أعلام النبلاء: ١٠/٦٢٨، تذكرة الحفاظ: ٢/٤٢٢، تهذيب التهذيب: ٩/٢١٢.

(٥) عقيدة السلف، للصابوني: ١/١١٢، ١١٣.

(٦) خلق أفعال العباد: ٣٦، شرح أصول الاعتقاد، للالكائي: ٣/٤٥٢، عقيدة السلف: ١/١١٨.

(٧) شرح أصول الاعتقاد: ٣/٤٥٣.

وقال الإمام إسحاق بن راهويه: «دخلت على عبدالله بن طاهر[1]، فقال لي: يا أبا يعقوب، تقول: إن الله ينزل كل ليلة؟ فقلت: أيها الأمير إن الله تعالى بعث إلينا نبياً، نقل إلينا عنه أخبار بها نحلل الدماء، وبها نحرم، وبها نحلل الفروج، وبها نحرم، وبها نبيح الأموال، وبها نحرم، فإن صح ذا صح ذاك، وإن بطل ذا بطل ذاك. قال: فأمسك عبدالله»[2].

وقال أيضاً: «جمعني وهذا المبتدع - يعني إبراهيم بن أبي صالح المعتزلي[3] - مجلس الأمير عبدالله بن طاهر، فسألني الأمير عن أخبار النزول فسردتها، فقال إبراهيم: كفرت برب ينزل من سماء إلى سماء. فقلت: آمنت برب يفعل ما يشاء قال: فرضي عبدالله كلامي وأنكر على إبراهيم»[4].

وقال الإمام أبو جعفر الترمذي[5] رحمه الله - لما سئل عن كيفية

---

(١) عبدالله بن طاهر بن الحسين بن مصعب، أبو العباس، الأمير العادل، حاكم خراسان وما وراء النهر. قلده المأمون مصر وإفريقية، ثم خراسان، وكان ملكاً مطاعاً سائساً مهيباً جواداً ممدحاً من رجال الكمال. توفي رحمه الله سنة ٢٣٠ هـ، وله ثمان وأربعون سنة.
انظر: تاريخ بغداد: ٤٨٣/٩، الكامل، لابن الأثير: ٢٥٠/٦، ٣٦٢ - ٣٦٣، ٣٩٧ - ٤٠٢، ٤٩٨ - ٥٠٤، ١٤/٧، ١٨، ٢٧٣/١١، وفيات الأعيان: ٨٣/٣ - ٨٩، البداية والنهاية: ٣٠٢/١٠، ٣٠٣، سير أعلام النبلاء: ٦٨٤/١٠، النجوم الزاهرة: ٢٥٨/٢.

(٢) الأسماء والصفات: ٥٦٧ - ٥٦٨.

(٣) إبراهيم بن أبي صالح، جهمي لا يكتب حديثه، واسم أبي صالح: هاشم.
انظر: ميزان الاعتدال: ٣٧/١، لسان الميزان: ٦٩/١.

(٤) الأسماء والصفات: ٥٦٨، الصارم المنكي: ٣٠٤، عمدة القاري ٢١١/٦.

(٥) محمد بن أحمد بن نصر، أبو جعفر، الترمذي الشافعي الزاهد، الإمام، العلامة، شيخ الشافعية بالعراق في وقته. ولد سنة إحدى ومئتين. وتوفي سنة خمس وتسعين ومئتين. أثنى عليه الدارقطني وغيره.
انظر: تاريخ بغداد: ٣٦٥/١ - ٣٦٦، المنتظم: ٨٠/٦، الصارم المنكي: ٣٠٤ - ٣٠٥، سير أعلام النبلاء: ٥٤٥/١٣ - ٥٤٧، طبقات الشافعية الكبرى: ١٨٧/٢، شذرات الذهب: ٢٢٠/٢.

النزول ـ: «النزول معقول، والكيف مجهول، والإيمان به واجب. والسؤال عنه بدعة»[1].

قال ابن عبدالهادي رحمه الله بعد أن ذكر قول أبي جعفر في النزول: «قد قال في النزول كما قال مالك رحمه الله في الاستواء، وهكذا القول في سائر الصفات»[2].

وقال الإمام الدارمي رحمه الله بعد أن ذكر جملة من أحاديث النزول: «فهذه الأحاديث قد جاءت كلها وأكثر منها في نزول الرب تبارك وتعالى..، وعلى تصديقها والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا، لا ينكرها منهم أحد، ولا يمتنع من روايتها، حتى ظهرت هذه العصابة، فعارضت آثار رسول الله ﷺ برد، وتشمروا لدفعها بجد، فقالوا: كيف نزوله هذا؟ قلنا: لم نكلف كيفية نزوله في ديننا، ولا تعقله قلوبنا، وليس كمثله شيء من خلقه فنشبه منه فعلاً أو صفة بفعالهم وصفتهم، ولكن ينزل بقدرته ولطف ربوبيته كيف يشاء، فالكيف منه غير معقول، والإيمان بقول رسول الله ﷺ في نزوله واجب، ولا يسأل الرب عما يفعل كيف يفعل، وهم يسألون، لأنه القادر على ما يشاء أن يفعله كيف يشاء، وإنما يقال لفعل المخلوق الضعيف الذي لا قدرة له إلا ما أقدره الله تعالى عليه: كيف يصنع؟! وكيف قدر؟!...»[3].

وقال أبو الحسن الأشعري رحمه الله في كتاب المقالات ـ لما ذكر مقالة أهل السنة: «ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ، أن الله سبحانه، ينزل إلى السماء الدنيا، فيقول هل من مستغفر؟ كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ»[4].

٣ ـ إن القرآن يصدق معنى الحديث كما احتج به أئمة السلف. قال الإمام الدارمي: «فما يعتبر به من كتاب الله عز وجل في النزول ويحتج به على

---

(١) الصارم المنكي: ٣٠٤، سير أعلام النبلاء: ١٣/٥٤٧.
(٢) الصارم المنكي: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.
(٣) الرد على الجهمية: ٤٦.
(٤) المقالات: ١/٣٢٣ ط محيي الدين عبدالحميد.

من أنكره، قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] وهذا يوم القيامة إذا نزل الله ليحكم بين العباد..، فالذي يقدر على النزول يوم القيامة من السموات كلها ليفصل بين عباده، قادر أن ينزل كل ليلة من سماء إلى سماء، فإن ردوا قول رسول الله ﷺ في النزول، فماذا يصنعون بقول الله عز وجل..»[1].

سئل الإمام إسحاق بن راهوية في مجلس الأمير عبدالله بن طاهر عن حديث النزول: «أصحيح هو، قال: نعم، فقال له بعض قواد عبدالله يا أبا يعقوب أتزعم أن الله ينزل كل ليلة، قال: نعم، قال: كيف ينزل، فقال له إسحٰق: أثبته فوق حتى أصف لك النزول، فقال الرجل: أثبته فوق، فقال إسحٰق، قال الله عز وجل: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢] فقال الأمير عبدالله يا أبا يعقوب هذا يوم القيامة، فقال إسحٰق: أعز الله الأمير، ومن يجيء يوم القيامة من يمنعه اليوم»[2].

٤ ـ «إن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهمت من نزول الرب ومجيئه وإتيانه وهبوطه ودنوه ما يفهم من مجيء المخلوق وإتيانه وهبوطه ودنوه، وهو أن يفرغ مكاناً ويشغل مكاناً، نفت حقيقة ذلك، فوقعت في محذورين محذور التشبيه ومحذور التعطيل، ولو علمت هذه العقول الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه وإتيانه لا يشبه نزول المخلوق وإتيانه ومجيئه، كما أن سمعه وبصره وعلمه وحياته كذلك...، وإذا كان نزولاً ليس كمثله نزول فكيف تنفى حقيقته»[3].

٥ ـ يقال لهم ما قاله الإمام الدارمي للجهمية: «بيننا وبينكم حجة واضحة يعقلها من شاء الله من النساء والولدان: ألستم تعلمون أنا قد أتيناكم

---

(١) الرد على الجهمية: ٣٨.
(٢) عقيدة السلف، الصابوني: ١/١١٣.
(٣) مختصر الصواعق: ٢/٢٢٩.

بهذه الروايات عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه والتابعين، منصوصة صحيحة عنهم، أن الله تبارك وتعالى ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، وقد علمتم يقيناً أنا لم نخترع هذه الروايات، ولم نفتعلها، بل رويناها عن الأئمة الهادين الذين نقلوا أصول الدين وفروعه إلى الأنام، وكانت مستفيضة في أيديهم، يتنافسون فيها، ويتزينون بروايتها، ويحتجون بها على من خالفها. وقد علمتم ذلك ورويتموها كما رويناها إن شاء الله، فأتوا ببعضها أنه لا ينزل منصوصاً كما روينا عنهم النزول منصوصاً حتى يكون بعض ما تأتون به ضداً لبعض ما أتيناكم به، وإلا لم يدفع إجماع الأمة وما ثبت عنهم في النزول منصوصاً بلا ضد منصوص من قولهم، أو من قول نظرائهم، ولم يدفع شيء بلا شيء لأن أقاويلهم ورواياتهم شيء لازم، وأصل منيع، وأقاويلكم ريح ليست بشيء»[1].

٦ ــ إن ما تأولتم به النزول كالرحمة أو غير ذلك، «إما أن تكون عيناً قائمة بنفسها، وإما أن تكون صفة قائمة في غيرها.

فإن كانت عيناً وقد نزلت إلى السماء الدنيا، لم يمكن أن تقول من يدعوني فأستجيب له؟ كما لا يمكن الملك أن يقول ذلك.

وإن كانت صفة من الصفات، فهي لا تقوم بنفسها، بل لا بد لها من محل. ثم لا يمكن الصفة أن تقول هذا الكلام ولا محلها. ثم إذا نزلت الرحمة إلى السماء الدنيا ولم تنزل إلينا، فأي منفعة لنا في ذلك»[2].

٧ ــ «إن نزول رحمته وأمره لا يختص بالثلث الأخير ولا بوقت دون وقت.. فلا تنقطع رحمته ولا أمره عن العالم العلوي والسفلي طرفة عين»[3].

٨ ــ «يقال أتريدون رحمته وأمره صفته القائمة بذاته أم مخلوقاً منفصلاً سميتموه رحمة وأمراً، فإن أردتم الأول فنزوله يستلزم نزول الذات ومجيئها قطعاً وأن أردتم الثاني كان الذي ينزل ويأتي لفصل القضاء مخلوقاً محدثاً لا

---

(١) الرد على الجهمية: ٤٩.

(٢) الفتاوى: ٥/٣٧٢ ـ ٣٧٣.

(٣) مختصر الصواعق: ٢/٢٦٠.

رب العالمين، وهذا معلوم البطلان قطعاً، وهو تكذيب صريح للخبر»[1].

٩ ــ «نزول أمره ورحمته لا تكون إلا منه، وحينئذ فهذا يقتضي أن يكون هو فوق العالم، فنفس تأويلهم يبطل مذهبهم، ولهذا قال بعض النفاة لبعض المثبتين: ينزل أمره ورحمته، فقال له المثبت: فممن ينزل؟! ما عندك فوق شيء، فلا ينزل منه لا أمر، ولا رحمة ولا غير ذلك؟! فبهت النافي..»[2].

١٠ ــ نفيكم للنزول حذراً من التشبيه والتجسيم، لازم لكم فيما أثبتموه. فإن المنازع لكم يقول: «وكذلك الإرادة، والسمع، والبصر.. من صفات الأجسام، فإنا كما لا نعقل ما ينزل ويستوي.. إلا جسماً، لم نعقل ما يسمع ويبصر ويريد... إلا جسماً.

فإذا قيل: سمعه ليس كسمعنا، وبصره ليس كبصرنا، وإرادته ليس كإرادتنا..

قيل: وكذلك.. نزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا»[3].

١١ ــ ليس في لغة العرب ولا في الكتاب والسنة لفظ النزول إلا وفيه معنى النزول الذي هو الهبوط والدنو من علو.

قال ابن فارس: «النون والزاء واللام كلمة صحيحة تدل على هبوط شيء ووقوعه. ونزل عن دابته نزولاً، ونزل المطر من السماء نزولاً»[4].

قال شيخ الإسلام: «ليس في القرآن ولا في السنة لفظ نزول إلا وفيه

---

(١) المرجع السابق: ٢/٢٥٩.
(٢) الفتاوى: ٥/٤١٦ بتصرف.
(٣) الفتاوى: ٥/٣٥٢.
(٤) معجم مقاييس اللغة: ٥/٤١٧، وانظر: مجمل اللغة: ٣/٨٦٤ ـ ٨٦٥، تهذيب اللغة: ١٣/٢١٠ ـ ٢١٢، الصحاح: ٥/١٨٢٨ ـ ١٨٢٩، القاموس: ٤/٥٦ ـ ٥٧.

معنى النـزول المعروف ـ [أي الهبـوط والدنـو من علو] ـ وهذا هـو الـلائق بالقرآن، فإنه نزل بلغة العرب، ولا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنى، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطاباً بغير لغتها»[1].

فقول البزدوي إن معنى النزول: اتصال آثار قدرة الله ورحمتـه، قول باطل لا دليل عليه لا من الشرع ولا من اللغة، إنما هو محض تأويل وتحريف وتلاعب بالألفاظ والمعاني. وكذا قول النسفي بأن النزول من الله هو الاطلاع والإقبال والنظر بالرحمة..

وأما زعم النسفي بأن تأويله هذا منقول عن علي رضي الله عنه، ما هو إلا افتراء وتقول على علي رضي الله عنه. ولا يثبت هذا عنه رضي الله عنه ولا حتى عن أي واحد من الصحابة وسلف الأمة لا بإسناد صحيح ولا ضعيف. وعلى مدعي ورود أمثال هذه التأويلات الفاسدة عن أي أحد من سلف هذه الأمة أن يأتي بالدليل والبرهان، وأنى له هذا.

وكذا قول ملا علي القاري ـ فيما نقله عن ابن حجر ـ: أن الإمام مالك تأول نزول الله تعالى بنزول أمره ورحمته أو ملائكته، قول باطل لا يثبت عن الإمام مالك ولا غيره من الأئمة. وقول الإمام مالك في جميع الصفات هو قوله في الاستواء كما هو معروف ومشهور عنه.

كما أن قول النسفي: إن لفظ (نزلنا) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ [الحجر: ٩] لا يراد بـه حقيقة الإنـزال، وأن معنـاه: علمنـاه، وأفهمناه، قول لا دليل عليه لا من الشرع ولا من اللغة، ولا قال بهذا أحد من أهل التفسير. فما هو إلا تأويل سامج وتحريف فاضح، ولا أدري من أين ابتدع النسفي مثل هذا القول؟!.

١٢ ـ وأما احتجاجهم بقوله عليه الصلاة والسلام: (إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول ثم يأمر منادياً ينادي يقول: هل من داع

---

(١) الفتاوى: ١٢/٢٥٧.

يستجاب له؟ هل من مستغفر يغفر له؟ هل من سائل يعطى؟)[1]. فقد أجاب عنه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «فإن قيل: فقد روى أنه يأمر منادياً فينادي، قيل: هذا ليس في الصحيح، فإن صح أمكن الجمع بين الخبرين بأن ينادي هو ويأمر منادياً ينادي. أما أن يعارض بهذا النقل النقل الصحيح المستفيض الذي اتفق أهل العلم بالحديث على صحته وتلقيه بالقبول مع أنه صريح في أن الله تعالى هو الذي يقول: «من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له؟» فلا يجوز»[2].

وصرح العلامة محمد ناصرالدين الألباني بأن هذه الرواية منكرة ولا تثبت عن النبي ﷺ[3]. والحافظ ابن حجر عندما ذكر هذا الحديث في الفتح لم يصرح بتصحيحه[4]، كما ذكر القاري.

فمما تقدم، يعلم أن قول الماتريدية بنفي صفة النزول قول لا دليل عليه لا من العقل ولا من النقل، بل هو قول باطل عقلاً ونقلاً.

---

(١) أخرجه النسائي في عمل اليوم والليلة، تحقيق فاروق حمادة: ٣٤٠ رقم الحديث (٤٨٢).

(٢) الفتاوى: ٣١١/١٢.

(٣) إرواء الغليل: ١٩٨/٢.

(٤) فتح الباري: ٣٠/٣.

المسألة الرابعة
قولهم في كلام الله

تعد صفة الكلام من الصفات الثمان التي تثبتها الماتريدية، وقد استدلوا على ثبوتها بالسمع والعقل والإجماع.

قال الماتريدي: «الأصل أن الله عز وجل قد ثبت وصفه بالكلام بحجة السمع والعقل، فالسمع قوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] ذكره بالمصدر مع غير تمانع بين الخلق بكلام الله، وقد وجد الاتفاق على أنه متكلم وأن له كلاماً في الحقيقة، وإن اختلفت الآراء في مائيته. ولا أنكر على الذين قالوا: ﴿لَوۡلَا يُكَلِّمُنَا ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ١١٨] إلا بوصف التكبر والجهل بمنزلة أنفسهم، وكذلك قوله: ﴿وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ٧٥].

وأما العقل: إن كل عالم قادر لا يتكلم فعن آفة، يكون من عجز أو منع، والله عنه متعال، ثبت أنه متكلم. على أن الذي لا يتكلم في الشاهد إنما لا يتكلم ـ بالمعنى الذي لا يسمع ولا يبصر ـ من الآفة، والله منزه عن المعنى الذي يقتضي الصمم والعمى، وكذلك البكم، وهو أولى، إذ هو أجل ما يحمد به في الشاهد..»[١].

وقال البزدوي: «والدليل على أنه يجب أن يكون متكلماً، لأنه آمر وناه، ومخبر ومستخبر، ولا يتصور هذه الأمور إلا من متكلم، ولأن انتفاء الكلام من الذات من جملة النقائص، لأنه ينتمي إلى خرس أو سكوت أو جهل..،

---

(١) التوحيد: ٥٧ ـ ٥٨.

أما الخرس والجهل فلا شك، وكذلك السكوت الدائم لأن السكوت الدائم نقص في الشاهد لأنه لعجز أو فساد في الكلام يسكت، ولأنه ينافي كونه آمراً ناهياً مخبراً وهو من أسباب النقص»[1].

وقال الناصري: «وأما قولهم [أي الماتريدية]: أن القرآن كلام الله تعالى: فإنما قالوا ذلك بدليل السمع والعقل والإجماع، أما دليل السمع: فقول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦] وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]. . .، وعلى ذلك أجمعت الأمة.

وأما دليل العقل: فلأن الكلام من صفات المدح والكمال في الشاهد، وضده نقص وذم، والله تعالى حي قديم، ومن شرط القدم ثبوت الكمال وانتفاء الذم والنقائص، فوجب وصفه بالكلام.

وأما الإجماع فقد أجمعت الأمة على أن القرآن كلام الله عز وجل، وإجماع الأمة دليل موجب للعلم»[2].

وقالت الماتريدية بأزلية كلام الله تعالى مطلقاً، ونفوا تجدده وحدوثه وتعلقه بمشيئة الله وقدرته، بناء على أصلهم الذي أصلوه في نفي الصفات الاختيارية، والذي يعبرون عنه بنفي حلول الحوادث بذات الله تعالى.

قال الماتريدي: «والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه، يلزم الوصف به في الأزل..»[3].

وقال: «وفي ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفي الحدثية، لما به يقع الوفاق، وبطل معنى الأعراض والتفرق والاجتماع والحد والغاية والزيادة والنقصان إذ ذلك وصف كلام الخلق»[4].

---

(١) أصول الدين: ٦٠.
(٢) النور اللامع: ل ٦٦، وانظر: إشارات المرام: ١٣٨.
(٣) التوحيد: ٤٧.
(٤) التوحيد: ٥٨.

قال البزدوي: «قال أهل السنة والجماعة [يعني الماتريدية]: إن الله تعالى متكلم بالكلام، وهو قديم بكلامه، كما هو قديم بجميع صفاته، وكلامه غير مخلوق ولا مختلق ولا حادث ولا محدث»[1].

وقال: «والدليل لأهل السنة والجماعة، قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠] أي إذا أردنا كونه، أخبر أنه يوجد الأشياء بكلامه وهو كن، فلو كان كلامه مخلوقاً يكون ذلك مخلوقاً أيضاً بكلام آخر وذلك بآخر فيؤدي إلى ما لا يتناهى، ويؤدي إلى أن لا يحدث شيء ما فدلتنا هذه الآية أن كلامه غير مخلوق»[2].

وقال مستدلاً على نفي حدوث كلام الله وعدم تجدده: «فإن الحدوث بلا إحداث مستحيل، وكذا ذات الله ليس بمحل للحوادث، لأنه يتغير بالحوادث إذا حلت به، والقديم لا يقبل التغير، فإنه مستحيل..»[3].

وقال أبو المعين النسفي: «والدليل على أن كلام الله تعالى أزلي غير مخلوق أنه لو كان مخلوقاً لكان الله تعالى في الأزل متعرياً عن الكلام، ولو كان متعرياً عنه لكان لا يخلو إما إن كان متعرياً عنه لذاته، وإما إن كان متعرياً عنه لمعنى، فلو كان متعرياً عنه لذاته لما تصور صيرورته متكلماً مع قيام ذاته الموجب للتعري عن الكلام، ولو كان متعرياً عنه لمعنى، إما أن انعدم ذلك المعنى الموجب للتعري ثم قبل الكلام، وإما إن لم ينعدم، فإن لم ينعدم فكان حدوث الكلام ووجوده مع وجود المعنى الموجب للتعري محالاً، وإن انعدم المعنى الموجب للتعري ثبت أنه كان محدثاً، حيث قبل العدم، والذات لا تخلو عن المعنى الموجب للتعري أو الكلام والكلام حادث عن الخصم، والمعنى الموجب للتعري أيضاً حادث، فلم يكن ذاته خالياً عن الحوادث، ولا سابقاً عليها، فكان في القول بحدوث الكلام إما استحالة صيرورته صفة لله تعالى، وفيه إبطال الأمر والنهي، وفي ذلك افتراض الإيمان والطاعات، وحرمة الكفر

(١) أصول الدين: ٥٣.
(٢) أصول الدين: ٥٨.
(٣) أصول الدين: ٦٧.

والمعاصي، وإبطال الشرائع بأسرها، وهو كفر محض، وإما دلالة كونه تعالى محدثاً، وهو أيضاً كفر صريح.

ولأن كلام الله تعالى لو كان محدثاً، إما إن حدث في ذاته.. فيؤدي إلى كون ذاته محل الحوادث والقديم لا يكون محل الحوادث، فكان ذلك دليل حدوثه.. وهو كفر محض. وإما إن حدث لا في محل، وهو محال، لأن الكلام المحدث عرض، ووجود العرض لا في محل محال... وإما إن حدث في محل آخر، فيكون حينئذ كلام ذلك المحل»[1].

وقال ابن الهمام: «إنه تعالى متكلم بكلام قديم قائم بذاته.. لأنه لو لم يمتنع قيام الحوادث به وقام بذاته معنى فترددنا في قدمه معه وحدوثه فيه ولا معين لأحدهما، وجب إثبات قدمه لأن الأنسب بالقديم قدم صفاته، ولأن الأصل عدم الحدوث فكيف إذا بطل قيام الحوادث به»[2].

وقالوا إن كلام الله معنى واحد قائم بذات الله تعالى كحياته وقدرته وعلمه، وليس بحرف ولا صوت، بحجة أن الحرف والصوت مخلوقان، والله منزه عن قيام الحوادث بذاته، فلذا قالوا إن كلام الله كلام نفسي، وأن ما يتلى من القرآن ليس حقيقة كلام الله، إنما هو عبارة أو حكاية عنه، والله تعالى لما كلم موسى عليه السلام إنما أسمعه كلامه بواسطة صوت وحروف خلقها له.

قال الماتريدي: «ويجوز القول ـ بما يسمع من الخلق ـ كلام الله على الموافقة كما يقال في الرسائل والقصائد والأقاويل، دليله أن ذلك خلق من الخلق، ولا يحتمل أن يكون الله بذاته متكلماً، مع ما لا يخلو أن يكون المسموع عرضاً..، فمحال كونه في مكان وعن المكان يسمع، فثبت أن وجه الإضافة إليه على ما ذكرنا، مع ما يجوز أن يسمعنا الله كلامه بما ليس بكلامه

(١) التمهيد: ٢٤ ـ ٢٥، وانظر: تبصرة الأدلة: ل ١٦٠ ـ ١٦٢، بحر الكلام: ٣١ ـ ٣٦، النور اللامع: ل ٦٩ ـ ٧٠.

(٢) المسايرة: ٦٩ ـ ٧٤، وانظر: شرح العقائد النسفية: ٢٧، النكت والفوائد، للبقاعي: ل ١٨٦ ـ ١٨٧، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ١٧ ـ ١٨.

كما أسمع كل منا الآخر كلامه، وإن لم يكن ذلك بعينه كلامه، وكما أعلمنا قدرته وعلمه وربوبيته بخلقه وإن لم يكن هو هو. . .

فإن قال قائل: هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ [النساء: ١٦٤].

قيل: أسمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه، فهو أسمعه ما ليس بمخلوق»[1].

وقال البزدوي: «إن الله تعالى متكلم قديم، فإنه قديم بكلامه وكلامه واحد، وبالكلام الواحد يتكلم. . .»[2].

وقال: «وأما الحروف فالحروف ليست بكلام الله تعالى، فإن كلام العباد لا يختص بالحروف. . فكيف يكون لكلام الله تعالى حروف، بل الحروف للمنظوم، على معنى أنها يكتب بهذه الحروف، ويتلى بهذه الحروف مخلوقة عند عامة العقلاء إلا عند قوم من أهل الحديث، وفريق من الصوفية، فإنهم قالوا: الحروف ليست بمخلوقة وإنما قالوا لقلة التأمل فراراً من القول بخلق كلام الله. . لكنه مع هذا خطأ محض يحرم القول به. . .

والدليل على أن الحروف مخلوقة: أن الحروف في الحقيقة جوانب الفم، ثم الأصوات التي تقع على تلك الجوانب تسمى حروفاً، وجوانب الفم والأصوات كلها مخلوقة، وما يكتب على الكاغد[3] يسمى حروفاً، لأنها دالة على تلك الحروف، وذلك حبر وهو مصنوع مخلوق، وأما العربي والعبري فذاك أيضاً صفة المنظوم لا صفة كلام الله تعالى، فإن كلام الله تعالى ليس بعربي ولا عبري، فإن العربي والعبري من جملة اللغات، وكلام الله تعالى

---

(١) التوحيد: ٥٨ ـ ٥٩.
(٢) أصول الدين: ٦٧.
(٣) الكاغد: بفتح الغين، كلمة فارسية أصلها صيني، بمعنى القرطاس، وقد اشتهرت سمرقند به، انظر: الحيوان، للجاحظ: ٤/٣٧٣، ٣٧٤، الفهرست، لابن النديم: ٣١، لطائف المعارف: ١٦١، ٢١٨، اللباب: ٣/٧٦، القاموس: ١/٣٣٣.

ليس بلغة من اللغات، بل هذا المنظوم الذي هو دال على كلام الله تعالى عربي وهو القرآن، والتوراة عبري، وهو المنظوم...»[1].

وقال أبو المعين النسفي: «قال أهل الحق نصرهم الله تعالى: إن كلام الله تعالى صفة أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك، والله تعالى متكلم بها، آمر ناه وهذه العبارات دالة عليها وتسمى العبارات كلام الله تعالى، على معنى أنها عبارات عن كلامه وهو ينادي بها فإن عبر عنه بالعربية فهو قرآن وإن عبر بالسورينية فهو إنجيل، وإن عبر بالعبرية فهو توراة، والاختلاف على العبارات المؤدية لا عليه كما يسمى الله تعالى بعبارات مختلفة بالألسنة وفي لسان واحد بألفاظ مختلفة والمسمى ذات واحد لا خلاف فيه، هذا هو بيان قول أهل الحق»[2].

وقال أيضاً: «الكلام هو المعنى القائم بذات المتكلم، وهو المعنى الذي يدبره المتكلم في نفسه ويعبر عنه بهذه الألفاظ المتركبة من الحروف، إلى هذا ذهب.. أبو الحسن الأشعري، وهو اختيار الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله وهو الصحيح المعول عليه...

ويقولون هذه العبارات ليس بكلام وإجراؤها على اللسان ليس بتكلم بل هو عبارات عن الكلام، والكلام هو ما يتأدى بهذه الحروف وهو المعنى القائم بالنفس...

ثم الدليل على.. ما بينا قول الله تعالى خبراً عن اليهود لعنهم الله: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨] أي يقولون في قلوبهم لولا يعذبنا الله بما نقول للنبي محمد ﷺ من الشتم في تحيتنا إياه. وقال تعالى: ﴿يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَ﴾ [آل عمران: ١٥٤] معنى من الكلام في قلوبهم لأنهم كانوا يقولون في قلوبهم: ﴿لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ

---

(١) أصول الدين: ٦٢ - ٦٣.

(٢) تبصرة الأدلة: ل ١٥٨، ١٧٣، التمهيد: ٢٣.

شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَا﴾ [آل عمران: ١٥٤]. وقال تعالى خبراً عن يوسف عليه السلام: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ۚ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا ۖ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ﴾ [يوسف: ٧٧] والله أعلم إنما قال هذا في نفسه والدليل.. قول الأخطل[1]:

إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

... والمعقول يدل على ذلك وهو أن الأصوات والحروف الجارية على اللسان ما جعل منها دليلاً على المعاني الثابتة في النفوس عد كلاماً وما لم يجعل منها دليلاً عليها لم يعد كلاماً، وكل عبارة أو لفظ حصل في محل لم يكن دليلاً على ما في الضمير لم يتعلق به حكم عد هذياناً في نفسه، فدل أنها وضعت لإظهار الكلام لا أن تكون هي معتبرة لأنفسها..»[2].

فالماتريدية إذاً تقول في كلام الله تعالى أنه معنى واحد قديم أزلي ليس له تعلق بمشيئة الله وقدرته، وأنه ليس بحرف ولا صوت، وأنه كلام نفسي، وأن كلام الله لا يسمع إنما يسمع ما هو عبارة عنه، فموسى إنما سمع صوتاً وحروفاً خلقها الله دالة على كلامه، وكذلك القرآن ليس هو كلام الله حقيقة بل هو عبارة عن كلام الله، وسمى كلام الله تسمية مجازية لدلالته على كلام الله الذي هو المعنى النفسي القائم بذات الرب سبحانه وتعالى.

وقولهم هذا لم يدل عليه الكتاب ولا السنة، ولم يرد عن أحد من سلف هذه الأمة. بل هو قول مبتدع محدث في الدين، أول من ابتدعه ابن كلاب

---

(١) غياث بن غوث بن الصلت التغلبي النصراني، أبو مالك. ولد سنة ١٩ هـ، ومات سنة ٩٠ هـ. انظر: طبقات فحول الشعراء، لابن سلام: ١/٤٥١، الشعر والشعراء، لابن قتيبة: ١/٤٩٠، ت أحمد شاكر، سير أعلام النبلاء: ٤/٥٨٩.

(٢) تبصرة الأدلة: ل ١٧٢ - ١٧٣، وانظر: سلام الأحكم: ١٣٨، بحر الكلام: ٣١ - ٣٦، مناظرات الرازي: ٣٤، شرح المقاصد: ٢/٩٩ - ١٠٦، النور اللامع: ل ٦٦ - ٧١، شرح الشيرازي لمنظومة السبكي: ل ٢٣، المسايرة: ٦٩ - ٧٦، النكت والفوائد: ل ١٨٧، وشرح الفقه الأكبر، للقاري: ١٧، إشارات المرام: ١٣٨ وما بعدها، بيان الاعتقاد: ل ٩، نثر اللآلىء: ٤٠ - ٤٣.

وتابعه عليه الأشعري وغيره، ولم يكن يعرف قبل ابن كلاب غير قول أهل السنة الذين يثبتون صفة الكلام، وأن الله يتكلم إذا شاء متى شاء، وأنه كلم موسى، ويكلم عباده يوم القيامة وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهذا شامل لحروفه ومعانيه، وأن نوع الكلام قديم وآحاده حادثة بناء على أن الله يتكلم بمشيئته وإرادته. وقول المعتزلة والجهمية الذين يقولون: إن كلام الله مخلوق خلقه في غيره، ولذلك قالوا بخلق القرآن[1].

قال الإمام أبو نصر السجزي رحمه الله: «اعلموا ـ أرشدنا الله وإياكم ـ: أنه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي.. والأشعري، وأقرانهم الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة، وهم معهم بل أخس حالاً منهم في الباطن، في أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق وإن اختلفت به اللغات.

وعبر عن هذا المعنى الأوائل الذين تكلموا في العقليات، وقالوا: الكلام حروف متسقة، وأصوات مقطعة.

وقال العرب [أي علماء العربية]: الكلام: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى...

فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً. فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يخبرون أصول السنة، ولا ما كان السلف عليه، ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعماً منهم أنها أخبار آحاد، وهي لا توجب علماً، وألزمتهم المعتزلة أن الاتفاق حاصل على أن الكلام حرف وصوت، ويدخله التعاقب، والتأليف، وذلك لا يوجد في الشاهد إلا بحركة وسكون، ولا بد له من أن يكون ذا أجزاء وأبعاض، وما كان بهذه المثابة لا يجوز أن يكون من صفات

---

(١) انظر: نهاية الإقدام، للشهرستاني: ٣١٣، الدرء: ٢/٣١٥ ـ ٣١٧، موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١٣٣١.

ذات الله، لأن ذات الله سبحانه لا توصف بالاجتماع والافتراق، والكل والبعض والحركة والسكون، وحكم الصفة الذاتية حكم الذات.

قالوا: فعلم بهذه الجملة أن الكلام المضاف إلى الله سبحانه خلق له أحدثه وأضافه إلى نفسه. كما تقول: عبدالله، وخلق الله، وفعل الله.

فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام لقلة معرفتهم بالسنن، وتركهم قبولها وتسليمهم العنان إلى مجرد العقل، فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العيان وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة المسلم والكافر. وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما يسمى ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام: معنى قائم بذات المتكلم.

فمنهم من اقتصر على هذا القدر، ومنهم من احترز عما علم دخوله على هذا الحد فزاد فيه ما ينافي السكوت والخرس والآفات المانعة من الكلام.

ثم خرجوا من هذا إلى أن إثبات الحرف والصوت في كلام الله سبحانه تجسيم، وإثبات اللغة فيه تشبيه.

وتعلقوا بشبه منها: قول الأخطل:

إن البيان من الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

فغيروه وقالوا:

إن الكلام من الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الكلام دليلاً

وزعموا أن لهم حجة على مقالتهم في قول الله سبحانه: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، وفي قوله عز وجل: ﴿فَأَسَرَّهَا يُوسُفُ فِى نَفْسِهِۦ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ۚ قَالَ أَنتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا﴾ [يوسف: ٧٧].

ومن علم منه خرق إجماع الكافة ومخالفة كل عقلي وسمعي قبله لم يناظر بل يجانب، ويقمع، ولكن لما عدم من ينظر في أمر المسلمين محنا

بالكلام مع من ينبغي أن يلحق بالمجانين»[1].

وقد نص الشهرستاني على أن القول بحدوث الحروف قول ابتدعه الأشعري، فقال: «فأبدع الأشعري قولاً ثالثاً، وقضى بحدوث الحروف، وهو خرق الإجماع، وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة، وهو عين الابتداع»[2].

كما أن شيخ الإسلام ابن تيمية قد ذكر في أكثر من موضع في كتبه: أن القول بأن كلام الله معنى واحد وليس بحرف ولا صوت، قول أحدثه ابن كلاب ووافقه عليه الأشعري.

قال رحمه الله: «لا خلاف بين الناس أن أول من أحدث هذا القول [أي أن كلام الله معنى واحد وليس بحرف ولا صوت] في الإسلام أبو محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب البصري، واتبعه على ذلك أبو الحسن الأشعري ومن نصر طريقتهما، وكانا يخالفان المعتزلة ويوافقان أهل السنة في جمل أصول السنة، ولكن لتقصيرهما في علم السنة وتسليمهما للمعتزلة أصولاً فاسدة، صار في مواضع من قوليهما مواضع فيها من قول المعتزلة ما خالفا به السنة، وإن كانا لم يوافقا المعتزلة مطلقاً»[3].

فظهر لنا بهذا أن قول الماتريدية في كلام الله قول مبتدع ومحدث في الدين لا أصل له لا من الكتاب ولا من السنة. وبيان بطلانه وفساده يتضح لنا مما يأتي:

---

(١) الرد على من أنكر الحرف والصوت، تحقيق محمد باكريم: ٨٧ - ٩٤، وانظر: الدرء: ٢/٨٣ - ٨٦.

(٢) نهاية الإقدام: ٣١٣، وانظر: الدرء: ٢/٣١٦ - ٣١٧.

(٣) الاستقامة: ١/٢١٢، وانظر: النبوات: ٦٥ - ٦٦، الفتاوى: ٥/٥٣٣، ٥٥٢ - ٥٥٣، ١٢/١٧٨، ٣٠١ - ٣٠٢، شرح الأصفهانية، ت السعوي: ٣٢٤ - ٣٢٥، منهاج السنة، ت محمد رشاد: ٣/٣٦٩، مختصر الصواعق: ٢/٢٩١، موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١٣٣٢ - ١٣٣٦.

أولاً: بيان فساد قولهم بعدم تعلق كلام الله بمشيئته وقدرته:

سبق الإشارة إلى أن الماتريدية نفوا تعلق كلام الله بمشيئته وقدرته بناء على أصلهم الذي أصلوه في مسألة نفيهم لقيام الصفات الاختيارية بالله تعالى، وذلك الأصل هو منع حلول الحوادث أو قيامها بذات الله تعالى، وقد تقدم معنا بيان فساده[1].

وبظهور فساد قولهم بنفي قيام الصفات الاختيارية بالله تعالى، يتبين لنا أن الحق والصواب في مسألة كلام الله، أنه يتعلق بمشيئة الله تعالى وقدرته، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة وسلف الأمة: أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، وأن كلام الله لآدم أو لموسى أو للملائكة، كل في وقت تكليمه ومناداته، أي أنه تعالى لم يناد آدم أو موسى.. منذ الأزل، وإن كانت صفة الكلام أزلية.

وأهل السنة والجماعة بنوا قولهم هذا على مقدمتين:

الأولى: أن الله تعالى تقوم به الأمور الاختيارية.

الثانية: أن كلام الله تعالى لا نهاية له. كما قال الله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧][2].

وما عليه أهل السنة والجماعة هو الذي دل عليه النقل والعقل. فمن الأدلة النقلية: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ أَنۢ بُورِكَ مَن فِى ٱلنَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [النمل: ٨]، وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ

---

(١) انظر: ص ٢٩٤ وما بعدها.

(٢) انظر: منهاج السنة: ٣/٣٥٩، موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١٣٤٧ ـ ١٣٤٨.

مِن شَٰطِيِٕ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠]، وقوله: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ۝١٥ إِذْ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [النازعات: ١٥، ١٦]... ونحو هذه الآيات. وفي هذا دليل على أنه حينئذ نودي، ولم يناد قبل ذلك، ولما فيها من معنى الظرف.

وكما في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ مَاذَآ أَجَبْتُمُ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٦٥]، وقوله: ﴿وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَآءِىَ ٱلَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ﴾ [القصص: ٧٤] فإنه وقت النداء بظرف محدود فدل على أن النداء يقع في ذلك الحين دون غيره من الظروف، وجعل الظرف للنداء لا يسمع النداء إلا فيه.

ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ﴾ [البقرة: ٣٤] وأمثال ذلك مما فيه توقيت بعد أقوال الرب بوقت معين[(١)].

ومن السنة: قول النبي ﷺ لما صلى بهم صلاة الصبح بالحديبية: «أتدرون ماذا قال ربكم الليلة؟، قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر..»[(٢)]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا قضى الله الأمر في السماء، ضربت الملائكة بأجنحتها خضعاناً لقوله، كالسلسلة على صفوان، فإذا فزع عن قلوبهم، قالوا: للذي قال الحق وهو العلي الكبير..»[(٣)]. ونحو هذه الأحاديث.

وأما العقل فقد دل على أن «الكلام صفة كمال، والمتكلم بمشيئته وقدرته

---

(١) الفتاوى: ١٢/١٣٠ - ١٣١.

(٢) تقدم تخريجه ص ٢٩٥.

(٣) البخاري: كتاب التفسير، سورة الحجر، باب إلا من استرق السمع: ٨/٣٨٠، وسورة سبأ، باب (حتى إذا فزع عن قلوبهم): ٨/٥٣٧.

أكمل ممن لا يتكلم بمشيئته وقدرته، بل لا يعقل متكلم إلا كذلك. ولا يكون الكلام صفة كمال إلا إذا قام بالمتكلم. وأما الأمور المنفصلة عن الذات فلا يتصف بها ألبتة، فضلاً عن أن يكون صفة كمال أو نقص»[1].

و«إثبات كلام يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته غير معقول ولا معلوم، والحكم على الشيء فرع عن تصوره... ولا أحد من العقلاء يتصور كلاماً يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته»[2].

ثانياً: بيان فساد قولهم بأن كلام الله معنى واحد لا يتعدد ولا يتبعض:

قول الماتريدية بأن كلام الله معنى واحد لا يتعدد ولا يتبعض، قول ظاهر البطلان والفساد بالضرورة العقلية والفطرية. ولا يمكن أن يقول بهذا القول عاقل قد تصور وفهم حقيقة ما يقول.

قال شيخ الإسلام مبيناً فساد هذا القول: «من المعلوم أن مجرد تصور هذا القول يوجب العلم الضروري بفساده كما اتفق على ذلك سائر العقلاء فإن أظهر المعارف للمخلوق أن الأمر ليس هو الخبر، وأن الأمر بالسبت ليس هو الأمر بالحج، وأن الخبر عن الله ليس هو الخبر عن الشيطان الرجيم. فمن جعل هذه الأمور كلها حقيقة واحدة وجعل الأمر والنهي إنما هي صفات عارضة لتلك الحقيقة العينية لم يجعل ذلك أقساماً للكلام الكلي الذي لا يوجد في الخارج كلياً، إذ ليس في الخارج كلام هو أمر بالحج وهو بعينه خبر عن جهنم، كما ليس في الخارج إنسان هو بعينه فصيل وإن شملهما اسم الحيوان كما شمل ذينك اسم الكلام فمن جعل الحقائق المتنوعة شيئاً واحد فهو يشبه من جعل المكانين مكاناً واحداً حتى يجعل الجسم الواحد يكون في مكانين، ويقول إنما هما مكان واحد، أو لا يجعل الواحد نصف الاثنين، أو يقول الاثنان هما واحد فإن هذا كله من هذا النمط وهو رفع التعدد في الأشياء

---

(١) منهاج السنة: ٣/٣٦٠.

(٢) الفتاوى: ٦/٢٩٤ - ٢٩٥.

المتعددة وجعلها شيئاً واحداً في الوجود الخارجي بالعين لا بالنوع»[1].

وقال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله: «وكثير من متأخري الحنفية على أنه [أي كلام الله] معنى واحد، والتعدد والتكثر والتجزؤ والتبعض حاصل في الدلالات، لا في المدلول، وهذه العبارات مخلوقة وسميت كلام الله لدلالتها عليه، وتأديه بها، فإن عبر بالعربية فهو قرآن، وإن عبر بالعبرية فهو توراة، فاختلفت العبارات لا الكلام، وقالوا: وتسمى هذه العبارات كلام الله مجازاً.

وهذا كلام فاسد، فإن لازمه أن معنى قوله: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [الإسراء: ٣٢] هو معنى قوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣]. ومعنى آية الكرسي هو معنى آية الدين! ومعنى سورة الإخلاص هو معنى (تبت يدا أبي لهب)، وكلما تأمل الإنسان هذا القول، تبين له فساده، وعلم أنه مخالف لكلام السلف.

والحق أن التوراة والإنجيل والزبور والقرآن من كلام الله حقيقة، وكلام الله تعالى لا يتناهى، فإنه لم يزل يتكلم بما شاء إذا شاء كيف شاء، ولا يزال كذلك. قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٢٧]. ولو كان ما في الصحف عبارة عن كلام الله، وليس هو كلام الله، لما حرم على الجنب والمحدث مسه، ولو كان ما يقرؤه القارىء ليس كلام الله، لما حرم على الجنب قراءة.. القرآن»[2].

ويقال لهم: «موسى عليه السلام لما سمع كلام الله أسمعه كله، أم سمع بعضه؟ إن قلتم: كله، فقد علم كل ما أخبر الله به وما أمر به، وقد

---

(١) التسعينية: ١٧٥ ـ ١٧٦، وانظر: الفتاوى: ١٢/١٢٢، منهاج السنة: ٥/٤١٨، موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١٣٦٢.

(٢) شرح الطحاوية: ١٤٩. وانظر: ط التركي، والأرناؤوط: ١/١٩٠.

ثبت في الصحيح أن الخضر قال له: (ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر)(١) وقد قال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩]. وإن قلتم سمع بعضه، فقد تبعض، وعندكم لا يتبعض.

وأيضاً فقد فرق الله بين تكليمه لموسى عليه الصلاة والسلام وبين إيحائه إلى غيره من النبيين، وفرق بين الإيحاء وبين التكليم من وراء حجاب، فلو كان المعنى واحداً لكان الجميع إيحاء ولم يكن هناك تكليم يتميز على ذلك. ولا يمتنع أن يكون الرب تعالى منادياً لأحد، إذ المعنى القائم بالنفس لا يكون نداء، وقد أخبر الله تعالى بندائه في القرآن في عدة مواضع»(٢).

ومن الإلزامات التي تبين فساد قولهم ـ ودون أن يجدوا له جواباً خرط القتاد ـ أن يقال لهم: «إذا جوزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً فجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر صفة واحدة»(٣).

وقد اعترف حذاق المتكلمين بعجزهم عن الجواب عن هذا الإلزام. قال الآمدي: «والحق أن ما أوردوه من الإشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى التعلقات والمتعلقات مشكل، وعسى أن يكون عند غيري حله..»(٤).

---

(١) البخاري: في تفسير سورة الكهف، باب ﴿وإذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين﴾، وباب ﴿فلما بلغا مجمع بينهما نسيا حوتهما﴾ وباب ﴿فلما جاوزا قال لفتاه: آتنا غداءنا﴾: ٨/٤٠٩، ٤١٠، ٤٢٢، ومسلم: في الفضائل، باب فضائل الخضر عليه السلام، رقم (٢٣٨٠)، والترمذي: في التفسير، باب ومن سورة الكهف، رقم (٣١٤٨).

(٢) الفتاوى: ١٧/١٥٣ ـ ١٥٤، وانظر: ٩/٢٨٣، منهاج السنة: ٥/٤١٩، شرح الطحاوية: ١٥٥، موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١٣٦٣.

(٣) الفتاوى: ١٢/١٢٢، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١٣٦٤.

(٤) أبكار الأفكار: ١/ل ٩٥، وانظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٧١٣ ـ ٧١٤، ١٣٦٤.

ثالثاً: بيان فساد قولهم بالكلام النفسي:

استدلالهم على القول بالكلام النفسي بقوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ..﴾ [المجادلة: ٨] ونحوها من الآيات، ليس لهم فيه حجة ألبتة، بدليل أن «استعمال لفظ الكلام والقول ونحو ذلك، في المعنى واللفظ، بل في اللفظ الدال على المعنى أكثر في اللغة من استعماله في المعنى المجرد على اللفظ، بل لا يوجد قط إطلاق اسم الكلام ولا أنواعه كالخبر أو التصديق والتكذيب والأمر والنهي على مجرد المعنى من غير شيء يقترن به من عبارة ولا إشارة ولا غيرهما إنما يستعمل مقيداً»(١).

إذن، إذا أطلق الكلام فإنما يراد به اللفظ والمعنى جميعاً وليس المعنى وحده، وأما إذا قيد الكلام بالنفس ونحوها، فإن دلالة المقيد خلاف دلالة المطلق.

وأما احتجاجهم بالبيت الذي يحكى عن الأخطل، فإن «من الناس من أنكر أن يكون هذا من شعره. وقالوا: إنهم فتشوا دواوينه فلم يجدوه،... وقال بعضهم: لفظه: إن البيان لفي الفؤاد.

ولو احتج محتج في مسألة بحديث أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ، لقالوا: هذا خبر واحد ويكون مما اتفق العلماء على تصديقه وتلقيه بالقبول، وهذا البيت لم يثبت نقله عن قائله بإسناد صحيح لا واحد ولا أكثر من واحد، ولا تلقاه أهل العربية بالقبول، فكيف يثبت به أدنى شيء من اللغة، فضلاً عن مسمى الكلام، ثم يقال: مسمى الكلام والقول ونحوهما ليس هو مما يحتاج فيه إلى قول شاعر، فإن هذا مما تكلم به الأولون والآخرون من أهل اللغة، وعرفوا معناه في لغتهم، كما عرفوا مسمى الرأس واليد والرجل»(٢).

---

(١) الإيمان، لابن تيمية: ١١٠ ط المكتب الإسلامي.

(٢) الإيمان: ١١٦، وانظر: الرد على من أنكر الحرف والصوت، للسجزي: ١٧٢، شرح الطحاوية: ١٥٦.

ثم إن الأخطل «ليس من الشعراء القدماء، وهو نصراني مثلث. . . .، والنصارى قد أخطؤوا في مسمى الكلام، فجعلوا المسيح القائم بنفسه هو نفس كلمة الله»[1].

ومما يدل على فساد قولهم بالكلام النفسي، قوله ﷺ: «إن صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس»[2]. وقوله: «إن الله يحدث من أمره ما يشاء وإن مما أحدث أن لا تكلموا في الصلاة»[3]. وقد «اتفق العلماء على أنه إذا تكلم في الصلاة عامداً لغير مصلحتها بطلت صلاته، واتفقوا كلهم على أن ما يقوم بالقلب من تصديق بأمور دنيوية وطلب، لا يبطل الصلاة، وإنما يبطلها التكلم بذلك. فعلم اتفاق المسلمين على أن هذا ليس بكلام»[4].

ويقال لهم: «أنتم قلتم إن الكلام هو الخبر والأمر والنهي، وإن ذلك كله معنى يقوم بالنفس، فيقال لكم: إذا كان الكلام عندكم لا صيغة له فما الفرق بين الخبر والعلم، وبين الأمر والنهي والإرادة؟ لأن الخبر بدون صيغة وألفاظ ليس غير العلم الذي يقوم بالنفس، وكذا الأمر والنهي بغير صيغة ولفظ الأمر والنهي ليس غير الإرادة التي تقوم بالنفس. وإذا صح هذا كان إثباتكم للكلام النفسي على أنه الخبر والأمر والنهي، إنما يرجع إلى صفتي: العلم والإرادة، والنتيجة أن قولكم يؤدي إلى إنكار صفة الكلام، لأن ما أثبتموه من الكلام النفسي لم يكن غير العلم والإرادة»[5].

---

(١) الإيمان: ١١٧.

(٢) مسلم: في المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة، رقم (٥٣٧).

(٣) البخاري: في التوحيد باب قول الله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ عن ابن مسعود تعليقاً، ووصله ابن حجر في التغليق: ٥/٣٦١، وأبو داود: في الصلاة، باب رد السلام في الصلاة، رقم (٩٢٤)، والنسائي: في السهو: باب الكلام في الصلاة ٣/١٩، وأحمد في المسند: ١/٣٧٧، ٤٠٩، ٤١٥، ٤٣٥، ٤٦٣.

(٤) الإيمان: ١١٣، شرح الطحاوية: ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٥) موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ١٣٤٢، وانظر: التسعينية: ١٥١ ـ ١٦٩، الرد على من أنكر الحرف والصوت: ١٢٨.

رابعاً: بيان فساد قولهم بنفي الحرف والصوت:

١ ـ القول بنفي الحرف والصوت من المسائل التي أحدثتها الجهمية بعد القرون المفضلة. قال عبدالله بن الإمام أحمد: «سألت أبي، فقلت: إن قوماً يزعمون أن الله لا يتكلم بصوت، فقال أبي: بلى، إن الله سبحانه يتكلم بصوت، وإنما ينكر هذا الجهمية، وإنما يدورون على التعطيل»[(١)].

٢ ـ الذي عليه سلف الأمة، أن الله تعالى متكلم بحرف وصوت كما يليق بجلاله، وعظمته. قال الإمام أبو نصر السجزي: «فقول خصومنا: إن أحداً لم يقل إن كلام الله حرف وصوت كذب وزور. بل السلف كلهم كانوا قائلين بذلك، وإذا أوردنا فيه المسند وقول الصحابة من غير مخالفة بينهم في ذلك صار كالإجماع»[(٢)].

وقال شيخ الإسلام: «قد نص أئمة الإسلام، أحمد ومن قبله من الأئمة على ما نطق به الكتاب والسنة من أن الله ينادي بصوت، وأن القرآن كلامه تكلم به بحرف وصوت وليس منه شيء كلاماً لغيره، لا جبريل ولا غيره، وأن العباد يقرأونه بأصوات أنفسهم، وأفعالهم، فالصوت المسموع من العبد صوت القاري، والكلام كلام الباري»[(٣)].

وقد استدل السلف على مذهبهم بنصوص كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَىٰ ﴿١٥﴾ إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ [النازعات: ١٦]... ونحوها من الآيات الواردة في نداء موسى وغيره. والنداء لا يكون إلا بصوت. قال السجزي: «والنداء عند العرب صوت لا غير، ولم يرد عن الله تعالى ولا عن رسوله عليه السلام إنه من الله غير صوت»[(٤)].

وقال ابن القيم: «ولفظ النداء الإلهي، وقد تكرر في الكتاب والسنة

---

(١) السنة: ١/٢٨٠، الرد على من أنكر الحرف والصوت: ٢١٢.
(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت: ٢١٢.
(٣) الفتاوى: ٢/٥٨٤.
(٤) الرد على من أنكر الحرف والصوت: ٢٠٧.

تكراراً مطرداً في محاله متنوعاً تنوعاً يمنع حمله على المجاز. . .، ولا حاجة إلى أن يقيد النداء بالصوت، فإنه بمعناه وحقيقته باتفاق أهل اللغة، فإذا انتفى الصوت انتفى النداء قطعاً»[1].

واستدلوا من السنة على إثبات الحرف والصوت بأحاديث متعددة، منها: قوله ﷺ: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف»[2]، وقوله: «من قرأ حرفاً من كتاب الله. . .»[3]. وقوله: «يقول الله يا آدم فيقول لبيك وسعديك فينادي بصوت: إن الله يأمرك أن تخرج من ذريتك بعثاً إلى النار»[4]، وقوله: «يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك، أنا الديان»[5].

قال الإمام البخاري: «إن الله عز وجل ينادي بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب، فليس هذا لغير الله جل ذكره. . . وفي هذا دليل أن صوت الله لا يشبه أصوات الخلق لأن صوت الله جل ذكره يسمع من بعد كما يسمع من قرب، وأن الملائكة يصعقون من صوته. فإذا تنادى الملائكة لم يصعقوا، وقال عز وجل: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة: ٢٢]»[6].

---

(١) مختصر الصواعق: ٢/٢٧٧.

(٢) البخاري: كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف: ٩/٢٣، ومسلم: في الصلاة، باب بيان أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، رقم (٨١٨).

(٣) الترمذي: في ثواب القرآن، باب ما جاء فيمن قرأ حرفاً من القرآن ما له من الأجر، رقم (٢٩١٣).

(٤) البخاري: التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾**: ١٣/٤٥٣، ومسلم: الإيمان، باب قوله: يقول الله لآدم أخرج بعث النار.. رقم (٢٢٢).

(٥) البخاري (تعليقاً): التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له﴾**: ١٣/٤٥٣، وفي كتاب العلم، باب الخروج في طلب العلم، بصيغة الجزم: ١/١٧٣، ووصله ابن حجر في التغليق: ٥/٣٥٣ - ٣٥٧، وأحمد، في المسند: ٣/٤٩٥، والحاكم، في المستدرك: ٤/٥٧٤، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وابن أبي عاصم في السنة: ١/٢٢٥، وقال الألباني: حديث صحيح.

(٦) أفعال العباد: ٩٨.

فإثبات الحرف والصوت لا يستلزم تشبيه الله تعالى بخلقه كما تصورت الماتريدية وغيرهم.

٣ ـ منشأ خطأ الماتريدية في مسألة الحرف والصوت: هو عدم التفريق والمباينة بين الخالق وصفاته، والمخلوق وصفاته.

فهم قد اعتقدوا قبل أن يعطلوا، أن إثبات الحرف والصوت يقتضي تشبيه الله تعالى بخلقه في أن يكون له مما للمخلوق من مخارج للحروف والأصوات كالجوف والفم والشفتين واللسان. وهذه هي غاية شبهتهم في المسألة.

وشبهة الماتريدية هذه هي بعينها شبهة الجهمية من قبل، وقد أجاب عنها الإمام أحمد رحمه الله في رده على الجهمية بقوله: «وأما قولهم: إن الكلام لا يكون إلا من جوف، وفم، وشفتين، ولسان، أليس الله قال للسموات والأرض ﴿ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴾ [فصلت: ١١]، وقال: ﴿ وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ ﴾ [الأنبياء: ٧٩]، أتراها سبحت بجوف وفم، ولسان وشفتين؟ والجوارح إذا شهدت على الكافر، فقالوا: ﴿ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ [فصلت: ٢١]، أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان، ولكن الله أنطقها كيف شاء، من غير أن يقول بجوف ولا فم، ولا شفتين ولا لسان»[1].

فكيف يعتقد بعد هذا أن في إثبات الحرف والصوت لله تعالى تشبيهاً له بمخلوقاته؟!. ﴿ مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ ﴾ [النور: ١٦].

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة: ١٣١.



الفصل الثالث

النبوة والمعجزة عند الماتريدية

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: ما تثبت به النبوة عند الماتريدية.

المبحث الثاني: المعجزة والكرامة عندهم.



المبحث الأول

ما تثبت به النبوة عند الماتريدية

يرى الماتريدي أن إثبات صدق الرسل والأنبياء يقوم على النظر في صفات الأنبياء الخلقية والخلقية قبل الرسالة وبعدها، وعلى تأييد الله لهم بالمعجزات والآيات الدالة على صدقهم.

قال في «كتاب التوحيد»: «ثم الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان:

أحدهما: ظهور أحوالهم على جهة تدفع العقول عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبوهم في الصغر والكبر، فوجدوهم طاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم، ما احتمل التسوية بينهم على ذلك، ولا تربيتهم تبلغ ذلك، على ظهور أحوالهم لهم وكونهم بينهم في القرار والانتشار، فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ من يعلم أنه يقيمهم مقاماً شريفاً، ويجعلهم أمناء على الغيوب والأسرار، وهذا مما يميل إلى قبوله الطبيعة، ويستحسن جميع أمورهم العقل، فيكون الراد عليه يرد بعد المعرفة رد تعنت له...

والثاني: مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في مثلها أو يبلغ بكنهها التعلم، مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فإن الرسل بما نشأوا لا في ذلك، وربوا لا به يظهر أنهم استفادوه بالله، أكرمهم بذلك، لما يجعلهم أمناء على وحيه...»[1].

وأما جمهور الماتريدية، فيرون أنه لا دليل على صدق النبي غير المعجزة،

---

(١) التوحيد: ص ١٨٨، ١٨٩، وانظر: ص ٢٠٢ ـ ٢١٠.

بحجة أن المعجزة وحدها، هي التي تفيد العلم اليقيني بثبوت نبوة النبي أو الرسول.

قال البزدوي: «.. لا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل، فيكون الثبوت بالدلائل، وليست تلك الدلائل إلا المعجزات، فثبتت رسالة كل رسول بمعجزات ظهرت على يديه، فكانت معجزات موسى عليه السلام العصا واليد البيضاء وغيرهما من المعجزات. ومعجزات عيسى عليه السلام إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغير ذلك، ومعجزات محمد عليه السلام القرآن، فإن العرب بأجمعهم مع فصاحتهم عجزوا عن الإتيان بمثله،... فعجزوا عن ذلك، فكانت المعجزات دليل صدق دعواهم الرسالة، فإن ما ظهر ليس في وسع بشر، فعلم أن الله تعالى هو المنشيء، وإنما ينشئها لتكون دليلاً على صدق دعواه، فإن قوم كل رسول سألوا منه دلائل صدقه، فدعا الله تعالى ليؤيده بإعطاء ما طلبوا منه، فلما أعطاه دليل صدقه الذي طلب منه قومه، صار ذلك دليل صدقه من الله تعالى، فإن الله لا يؤيد الكاذب.

... ولا بد للناس من معرفة الرسل، ولا طريق للمعرفة سوى المعجزات...»[1].

وقال أبو المعين النسفي: «.. إذا جاء واحد وادعى الرسالة في زمان جواز ورود الرسل... لا يجب قبول قوله بدون إقامة الدليل... لما أن تعين هذا المدعي للرسالة ليس في حيز الواجبات، لانعدام دلالة العقل على تعينه، فبقي في حيز الممكنات، وربما يكون كاذباً في دعواه، فكان القول بوجوب قبول قوله قولاً بوجوب قبول قول من يكون قبول قوله كفراً، وهذا خلف من القول. وإذا لم يجب قبول قوله بدون الدليل يطالب بالدليل، وهو المعجزة...»[2].

وقال الناصري: «فالمعجزة توجب علم اليقين بنبوة الرسل بواسطة

---

(١) أصول الدين: ص ٩٧، ٩٨.

(٢) التمهيد: ص ٤٤ ـ ٤٦، تبصرة الأدلة: ل ٢٨٦ وما بعدها، وانظر: بحر الكلام: ص ٦١، ٦٢، النور اللامع: ل ١٢.

التأمل وترك الإعراض عن النظر فيها وإنما جهل من جهل بعد ظهور آيات الرسل بترك التأمل ولم يعذر بالترك لأن العقل مما يلزمه التأمل فيها لأنه حجة من حجج الله تعالى وهي تتعاضد ولا تتضاد ولو كانت الحجج موجبة للعلم جبراً لما تعلق بها ثواب ولا عقاب. فالمعجزة رأس الحجج، وهي تزداد عند البحث والتأمل إيضاحاً، واستنارة وقوة ووكادة. . . »[1].

وقال صاحب «بيان الاعتقاد»: «والنبوة رحمة وموهبة بمشيئة الله تعالى فقط ولا بد له من معجزة وهي عبارة عما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله»[2].

ولا ريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوة الأنبياء، ولكن القول بأن نبوة الأنبياء لا تعرف إلا بالمعجزات. قول غير صحيح، والدليل على هذا يظهر من عدة أوجه:

١ ــ «إن المقصود إنما هو معرفة صدق مدعي النبوة أو كذبه، فإنه إذا قال، إني رسول الله، فهذا الكلام إما أن يكون صدقاً وإما أن يكون كذباً، . . . .

فإذا كان مدعي الرسالة إذا لم يكن صادقاً فلا بد أن يكون كاذباً، عمداً أو ضلالاً فالتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما هو دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة!»[3].

٢ ــ «معلوم أن مدعي الرسالة إما أن يكون من أفضل الخلق

---

(١) النور اللامع: ل ١٤، ١٥، وانظر: ل ٦، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ٦٤، ١٠٣، ١٠٥، ١٢٢.

(٢) بيان الاعتقاد: ل ٢١، ٢٢، وانظر: سلام الأحكم على سواد الأعظم: ص ١١٩، ١٢٠، ١٢١، المسايرة: ص ١٩٦، ٢٠٣ ـ ٢٠٥، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ص ٦٠، إشارات المرام: ص ٣١١ وما بعدها، نثر اللآلىء: ص ٩٢، ٩٣، الحواشي البهية: المجلد الأول: ١/١٨٧، ١٨٨، ٢/١٨١، ١٨٢، النشر الطيب: ٢/١٧٣، ١٧٤، ١٧٥.

(٣) الأصفهانية، لابن تيمية: ص ٤٧٢، ٤٧٣، وانظر: النبوات، لابن تيمية: ص ١٦٧، ١٦٨.

وأكملهم، وإما أن يكون من أنقص الخلق وأرذلهم، ولهذا قال أحد أكابر ثقيف للنبي ﷺ. لما بلغهم الرسالة ودعاهم إلى الإسلام: (والله لا أقول لك كلمة واحدة، إن كنت صادقاً فأنت أجل في عيني من أن أرد عليك، وإن كنت كاذباً فأنت أحقر من أن أرد عليك)[1]، فكيف يشتبه أفضل الخلق وأكملهم بأنقص الخلق وأرذلهم، وما أحسن قول حسان:

لو لم تكن فيه آيات مبينة ... كانت بديهتة تأتيك بالخبر[2]»[3]

٣ ـ «ما من أحد ادعى النبوة من الكذابين إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه ما ظهر لمن له أدنى تمييز، وما من أحد ادعى النبوة من الصادقين إلا وقد ظهر عليه من العلم والصدق والبر وأنواع الخيرات ما ظهر لمن له أدنى تمييز...

بل كل شخصين ادعيا أمراً من الأمور: أحدهما صادق في دعواه والآخر كاذب فلا بد أن يبين صدق هذا وكذب هذا من وجوه كثيرة، إذ الصدق مستلزم للبر، والكذب مستلزم للفجور...

والناس يميزون بين الصادق والكاذب بأنواع من الأدلة، حتى في المدعين للصناعات والمقالات: كالفلاحة والنساجة والكتابة...، فما من أحد يدعي العلم بصناعة أو مقالة إلا والتفريق في ذلك بين الصادق والكاذب له وجوه كثيرة. وكذلك من أظهر قصداً وعملاً: كمن يظهر الديانة والأمانة والنصيحة والمحبة وأمثال ذلك من الأخلاق فإنه لا بد أن يتبين صدقه أو كذبه من وجوه متعددة.

والنبوة مشتملة على علوم وأعمال لا بد أن يتصف الرسول بها وهي أشرف العلوم وأشرف الأعمال، فكيف يشتبه الصادق فيها بالكاذب، ولا يتبين صدق الصادق وكذب الكاذب من وجوه كثيرة!»[4].

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام: ٢/ ٦٠، ٦١، ت السقا، ط الحلبي ١٣٧٥ هـ.

(٢) ديوان حسان بن ثابت: ١/ ٤٨٢، ط دار صادر، بيروت.

(٣) الأصفهانية: ص ٤٧٣، شرح الطحاوية: ص ١١٢.

(٤) الأصفهانية: ص ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٧، شرح الطحاوية: ص ١١٢، ١١٤.

٤ ـ «هـذا المقام يشبـه من بعض الوجـوه تنازع النـاس في أن خبر الواحد: هل يجوز أن يقترن به من القرائن والضمائم ما يفيد معه العلم؟. ولا ريب أن المحققين من كل طائفة على أن خبر الواحد والاثنين والثلاثة قد يقترن به من القرائن ما يحصل معه العلم الضروري بخبر المخبر، بل القرائن وحدها قد تفيد العلم الضروري كما يعرف الرجل رضا الرجل وغضبه، وحبه وبغضه وفرحه وحزنه، وغير ذلك مما في نفسه، بأمور تظهر على وجهه قد لا يمكنـه التعبير عنهـا. كـما قـال تعـالى: ﴿وَلَوْ نَشَآءُ لَأَرَيْنَٰكَهُمْ فَلَعَرَفْتَهُم بِسِيمَٰهُمْ﴾. ثم قال: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِى لَحْنِ ٱلْقَوْلِ﴾ [محمد: ٣٠]. فأقسم أنه لا بد أن يعرف المنافقين في لحن القول، . . .

وإذا كان صدق المخبر أو كذبه يعلم بما يقترن به من القرائن، بل في لحن قوله وصفحات وجهه، ويحصل بذلك علم ضروري لا يمكن المرء أن يدفعه عن نفسه، فكيف بدعوى المدعي أنه رسول الله، كيف يخفى صدقه وكذبه، أم كيف لا يتميز الصادق في ذلك من الكاذب بوجوه من الأدلة لا تعد ولا تحصى!»(١).

٥ ـ «إذا كان الكاذب إنما يؤتى من وجهين: إما أن يتعمد الكذب، وإما أن يلبس عليه، كمن يأتيه الشيطان، فمن المعلوم الذي لا ريب فيه أن من الناس من يعلم منه أنه لا يتعمد الكذب. . .، ونحن لا ننكر أن الرجل قد يتغير، ويصير متعمداً الكذب بعد أن لم يكن كذلك، لكن إذا استحال وتغير ظهر ذلك لمن يخبره ويطلع على أموره.

ولهذا لما كانت خديجة رضي الله عنها تعلم من النبي ﷺ أنه الصادق البار، قال لها لما جاءه الوحي: «إني قد خشيت على عقلي»(٢). فقالت له: كلا، والله لا يخزيك الله: إنك لتصل الرحم، وتصـدق الحديث، وتحمـل

---

(١) الأصفهانية: ص ٤٧٨، ٤٧٩، النبوات: ص ٣٣٩، شرح الطحاوية: ص ١١٤.

(٢) البخاري: في بدء الوحي: ١/٢٢، ومسلم: في الإيمان، باب بدء الوحي. . . رقم (١٦٠)، والترمذي: في المناقب، باب رقم (١٣)، رقم الحديث (٣٦٣٦)، والذي في الصحيحين والسنن (على نفسي).

الكل، وتقري الضيف، وتكسب المعدوم، وتعين على نوائب الحق.

فهو لم يخف من تعمد الكذب، فإنه يعلم من نفسه ﷺ أنه لم يكذب، لكن خاف في أول الأمر أن يكون قد عرض له عارض سوء، وهو المقام الثاني. فذكرت خديجة ما ينفي هذا، وهو ما كان مجبولاً عليه من مكارم الأخلاق، ومحاسن الشيم والأعمال: وهو الصدق المستلزم للعدل، والإحسان إلى الخلق. ومن جمع فيه الصدق والعدل والإحسان لم يكن ممن يخزيه الله.

وصلة الرحم، وقري الضيف، وحمل الكل، وإعطاء المعدوم، والإعانة على نوائب الحق. هي من أعظم أنواع البر والإحسان. وقد علم من سنة الله أن من جبله الله على الأخلاق المحمودة، ونزهه عن الأخلاق المذمومة فإنه لا يخزيه»[1].

٦ - «طريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الآدميين خصهم الله بخصائص يعرف ذلك من أخبارهم واستقراء أحوالهم كما يعرف الأطباء والفقهاء. ولهذا إنما يقرر الرب تعالى في القرآن أمر النبوة وإثبات جنسها بما وقع في العالم من قصة نوح وقومه، وهود وقومه، وصالح وقومه، . . . وغيرهم، فيذكر وجود هؤلاء وإن قوماً صدقوهم وقوماً كذبوهم. ويبين حال من صدقهم، وحال من كذبهم، فيعلم بالاضطرار حينئذ ثبوت هؤلاء ويتبين وجود آثارهم في الأرض. فمن لم يكن رأى في بلدة آثارهم فليسر في الأرض ولينظر آثارهم وليسمع أخبارهم المتواترة. . .

ولهذا قال مؤمن آل فرعون لما أراد إنذار قومه: ﴿يَٰقَوْمِ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُم مِّثْلَ يَوْمِ ٱلْأَحْزَابِ ۝٣٠ مِثْلَ دَأْبِ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۚ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ [غافر: ٣٠، ٣١].

ولهذا لما سمع ورقة بن نوفل والنجاشي وغيرهما القرآن، قال ورقة بن

---

(١) الأصفهانية: ص ٤٧٩، ٤٨٠، منهاج السنة: ٤١٩/٢، ٤٢٠، ٥٤٩/٨، شرح الطحاوية: ص ١١٤، ١١٥.

نوفل: هذا هو الناموس الذي كان يأتي موسى[1]، وقال النجاشي: إن هذا والذي جاء به موسى ليخرج من مشكاة واحدة[2]، فكان عندهم علم بما جاء به موسى اعتبروا به، ولولا ذلك لم يعلموا هذا، وكذلك الجن لما سمعت القرآن ﴿وَلَّوْاْ إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُواْ يَٰقَوْمَنَآ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [الأحقاف: ٣٠].

ولما أراد سبحانه تقرير جنس ما جاء به محمد. قال: ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَآ إِلَيْكُمْ رَسُولًا شَٰهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَآ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ﴿١٥﴾ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٥، ١٦].

فهو سبحانه يثبت وجود جنس الأنبياء ابتداء ـ كما في السور المكية ـ حتى يثبت وجود هذا الجنس وسعادة من اتبعه وشقاء من خالفه، ثم نبوة عين هذا النبي تكون ظاهرة...»[3].

٧ ـ «إذا علمنا بالتواتر أحوال الأنبياء وأوليائهم وأعدائهم، علمنا علماً يقينياً أنهم كانوا صادقين على الحق من وجوه متعددة:

منها أنهم أخبروا الأمم بما سيكون من انتصارهم، وخذلان أولئك وبقاء العاقبة لهم، أخباراً كثيرة في أمور كثيرة، وهي كلها صادقة، لم يقع في شيء منها تخلف ولا غلط، بخلاف من يخبر به من ليس متبعاً لهم ممن تنزل عليه الشياطين، أو يستدل على ذلك بالأحوال الفلكية وغيرها، وهؤلاء لا بد أن

---

(١) جزء من حديث عائشة، الذي تقدم تخريجه، ص ٣٧٥.
(٢) رواه أحمد في المسند من حديث أم سلمة: ١/٢٠١ ـ ٢٠٣، ٥/٢٩٠ ـ ٢٩٣، مجمع الزوائد: ٦/٢٤ ـ ٢٧.
(٣) النبوات: ص ٣٧ ـ ٣٩، وانظر: ص ٣٣٨، ٣٣٩، الأصفهانية: ص ٤٨٠، ٤٨١، شرح الطحاوية: ص ١١٥ ـ ١١٩.

يكونوا كثيراً، بل الغالب من أخبارهم الكذب، وإن صدقوا أحياناً.

ومن ذلك أن ما أحدثه الله تعالى من نصرهم وإهلاك عدوهم، إذا عرف الوجه الذي حصل عليه، كحصول الغرق لفرعون وقومه بعد أن دخل البحر خلف موسى وقومه، كان هذا مما يورث علماً ضرورياً أن الله تعالى أحدث هذا نصراً لموسى عليه السلام وقومه، ونجاة لهم، وعقوبة لفرعون وقومه ونكالاً لهم. وكذلك أمر نوح والخليل عليهما السلام، وكذلك قصة الفيل وغير ذلك.

ومن الطرق أيضاً، أن من تأمل ما جاءت به الرسل عليهم السلام فيما أخبرت به وما أمرت به علم الضرورة أن مثل هذا لا يصدر إلا عن أعلم الناس وأصدقهم وأبرهم، وأن مثل هذا يمتنع صدوره عن كاذب متعمد للكذب، مفتر على الله يخبر عنه بالكذب الصريح، أو مخطىء جاهل ضال يظن أن الله تعالى أرسله ولم يرسله.

وذلك لأن فيما أخبروا به وما أمروا به من الأحكام والاتقان، وكشف الحقائق وهدى الخلائق، وبيان ما يعلم العقل جملة ويعجز عن معرفته تفصيلاً. ما يبين أنهم من العلم والمعرفة والخبرة في الغاية التي باينوا بها أعلم الخلق ممن سواهم، فيمتنع أن يصدر مثل ذلك من جاهل ضال.

وفيها من الرحمة والمصلحة والهدى والخير، ودلالة الخلق على ما ينفعهم ومنع ما يضرهم، ما يبين أن ذلك صدر عن راحم بار، يقصد غاية الخير والمنفعة للخلق.

وإذا كان ذلك يدل على كمال علمهم، وكمال حسن قصدهم، فمن تم علمه وتم حسن قصده امتنع أن يكون كاذباً على الله، يدعي عليه هذه الدعوى العظيمة، التي لا يكون أفجر من صاحبها إذا كان كاذباً متعمداً، ولا أجهل منه إن كان مخطئاً...

والعلم بجنس الحق والباطل، والخير والشر، والصدق والكذب، معلوم بالفطرة والعقل الصريح، ...

فإذا علم أنه فيما علم الناس أنه حق وأنه خير هو أعلم منهم بـه، وأنصح الخلق فيه، وأصدقهم فيما يقول، علم بذلك أنه صادق عالم ناصح، لا كاذب ولا جاهل ولا غاش.

وهذه الطريق يسلكها كل أحد بحسبه، ولا يحتاج في هذه الطريق إلى أن يعلم أولاً خواص النبوة وحقيقتها وكيفيتها، بل أن يعلم أنه صادق بار فيما يخبر به ويأمر به، ثم من خبره يعلم حقيقة النبوة والرسالة»[1].

وبهـذا يتبين لنـا أن قول المـاتريـدية بـأن نبـوة الأنبيـاء لا تثبت إلا بالمعجزات، قول غير صحيح، بل هو: باطل عقلاً ونقلاً. وهم في هذا إنما تابعوا المعتزلة واقتفوا أثرهم[2].

---

(١) الأصفهانية: ص ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢ النبوات: ص ٤٠ ـ ٤٣، الجواب الصحيح: ٤/٢٥٤ وما بعدها، شرح الطحاوية: ص ١١٩، ١٢٠، ١٢١.

(٢) انظر: المغني، للقاضي عبدالجبار: ١٥/١٤٧ وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة له أيضاً، ص ٥٦٨ وما بعدها.

المبحث الثاني
المعجزة والكرامة عندهم

تثبت الماتريدية كرامات الأولياء كما أنهم يثبتون معجزات الأنبياء، ويرون أنه لا فرق بينهما إلا التحدي الذي هو دعوى الرسالة.

فالمعجزة عندهم، أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، والكرامة: أمر خارق للعادة غير مقرون بالتحدي.

ويرون أنه لا تعارض ولا تضاد ولا التباس بين إثبات المعجزات وإثبات الكرامات، بل إن كرامة الولي من معجزة النبي ودليل على صدقه، لأن كرامة التابع كرامة المتبوع، والولي لا يكون ولياً حتى يكون مصدقاً بالنبي ومتبعاً له.

قال أبو المعين النسفي ـ مبيناً تعريف المعجزة ـ: «المعجزة، وحدّها على طريقة المتكلمين أنها ظهور أمر بخلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله. وإنما قيد بدار التكليف لأن ما يظهر من الناقض للعادة في دار الآخرة لا يكون معجزة. وإنما قلنا: لإظهار صدق مدعي النبوة ليقع الاحتراز به عما يظهر على يدي مدعي الألوهية، إذ ظهور ذلك على يده جائز عندنا، وفيه أيضاً احتراز يظهر على يد الولي، إذ ظهور ذلك كرامة للولي جائز عندنا، وإنما قلنا: لإظهار صدقه، لأن ذلك لو ظهر لإظهار كذبه... لا يكون ذلك معجزة له، ولا دليلاً على صدقه، بل يكون دليلاً على كذبه في دعواه. وإنما قلنا: مع نكول من يتحدى به عن معارضته بمثله، لأن الناقض للعادة لو ظهر على يده، ثم ظهر على يدي المتحدي به مثله، لخرج ما ظهر على يده عند

المعارضة عن الدلالة، إذ مثله ظهر على يدي من يكذبه يكون دليل صدق من يكذبه، فيكون دليل كذبه، فيتعارض الدليلان فيسقطان»[١].

وقال مبيناً اعتقاد الماتريدية في كرامات الأولياء: «وظهور الكرامة على طريق نقض العادة للولي جائز عندنا غير ممتنع، . . . وأهل الحق أقروا بذلك لما اشتهر من الأخبار، واستفاض من الحكايات عن الأحبار. . . فلا وجه إلى رد ما انتشر به الخبر عن صالحي الأئمة في ذلك.

وما ظنوا [أي المعتزلة] أنه يؤدي إلى انسداد طريق الوصول إلى معرفة النبي والرسول. . . ، فظن باطل. بل كل كرامة للولي تكون معجزة لرسول، فإن بظهورها يعلم أنه ولي، ولن يكون ولياً إلا وأن يكون محقاً في ديانته، إذ المعتقد ديناً باطلاً، عدواً لله تعالى لا وليه، وكونه محقاً في ديانته، وديانة الإقرار برسالة رسوله واتباعه إياه في دينه، دليل صحة رسالة رسوله. فمن جعل ما هو معجزة للرسول ودلالة صدقه مبطلاً للمعجزة، وسادا لطريق الوصول إلى معرفتها فقد وقع في غلط فاحش، وخطأ بيّن، ثم كيف يؤدي ذلك إلى التباس الكرامة بالمعجزة، والمعجزة تظهر على أثر الدعوة، والولي لو ادعى الرسالة لكفر من ساعته، وصار عدواً لله تعالى، ولا يتصور بعد ذلك ظهور الكرامة على يده، وكذا صاحب المعجزة لا يكتم معجزته، بل يظهرها، وصاحب الكرامة يجتهد في كتمانها، ويخاف أنها من قبيل الاستدراج له دون الكرامة، ويخاف الاغترار لدى الاشتهار. . . ثم فيها فائدة: ثبوت رسالة من آمن به الولي، وصيرورة الولي كمن عاين من أهل عصر النبي معجزته، وتصير أيضاً مبعثة له على الجد والاجتهاد في العبادات، والاحتراز عن السيئات. . .»[٢].

---

(١) التمهيد: ص ٤٦.

(٢) التمهيد: ص ٥١، ٥٢، وانظر: تبصرة الأدلة: ل ٢٧١، وما بعدها، ٣٢٩ وما بعدها، بحر الكلام: ص ٦١، ٦٢، أصول الدين، للبزدوي: ص ٩٦ - ٩٩، ٢٢٧ - ٢٣٠، سلام الأحكم على سواد الأعظم: ص ١٢٢ - ١٢٥، المسايرة: ص ١٩٦، ٢٠٣ - ٢١٢، بيان الاعتقاد: ل ٢١، ٢٢، ٢٩.

وقال الناصري: «الفرق بين النبي والولي ظاهر لأن النبي يدعي المعجزة والكرامة ويتحدى بها الخلق، فيقول إن آية رسالتي وثبوتي كذا وكذا. والولي لا يدعي الكرامة وإنما تظهر على يده من غير تحد ودعوى، ومتى ادعاها سقط من رتبة الولاية وصار فاسقاً، كذا ذكر علماء الأصول، منهم سيف الحق أبو المعين. . .»[1].

وقال الأوشي:

كرامات الولي بدار دنيا   لها كون فهم أهل النوال

قال الألوسي: كرامات الولي. . . جمع كرامة وهي ظهور أمر خارق للعادة مقارن للاعتقاد الصحيح والأعمال الصالحة غير مقارن لدعوى النبوة وصاحبها مقر بالمتابعة إذ بها تحقق ولايته والوثوق بصدق كرامته ودعواه النبوة دليل نفي الكرامة عنه، وثبوت كونه متصفاً بالكذب فضلاً عن التميز بالولاية، وبهذا تمتاز عن المعجزة. . .»[2].

وقال ملاّ علي قاري: «والكرامات للأولياء حق، أي ثابت بالكتاب والسنة، ولا عبرة بمخالفة المعتزلة وأهل البدعة في إنكار الكرامة، والفرق بينهما أن المعجزة أمر خارق للعادة كإحياء الميت وإعدام جبل على وفق التحدي وهو دعوى الرسالة، . . . والكرامة خارق للعادة إلا أنها غير مقرونة بالتحدي، وهي كرامة للولي وعلامة لصدق النبي، فإن كرامة التابع كرامة المتبوع، . . .». ثم قال: «كل ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما إلا التحدي. . .

والحاصل أن الأمر الخارق للعادة هو بالنسبة إلى النبي معجزة سواء ظهر من قبله أو من قبل أمته، لدلالته على صدق نبوته وحقية رسالته، فبهذا الاعتبار جعل معجزة له، وإلا فحقيقة المعجزة أن تكون مقارنة للتحدي على يد المدعي، وبالنسبة إلى الولي كرامة»[3].

---

(١) النور اللامع: ل ١٢١، وانظر: ١٢٠.

(٢) نثر اللآلىء: ص ١٣٨.

(٣) شرح الفقه الأكبر: ص ٧٩. وانظر: حاشية العصام على شرح العقائد: ص ٢٠٦، ٢٠٧.

ظهر لنا مما تقدم أن الماتريدية تشترط في المعجزة حتى تكون دليلاً صحيحاً على إثبات النبوة، ثلاثة شروط: خرق العادة، والتحدي، وعدم المعارضة.

وحدهم هذا للمعجزة غير منضبط وبيانه من وجوه:

١ ـ «ليس في الكتاب والسنة تعليق الحكم بهذا الوصف، بل ولا ذكر خرق العادة ولا لفظ المعجز، وإنما فيه آيات وبراهين، وذلك يوجب اختصاصها بالأنبياء»[1].

٢ ـ «كون الآية خارقة للعادة... وصف لا ينضبط وهو عديم التأثير، فإن نفس النبوة معتادة للأنبياء خارقة للعادة بالنسبة إلى غيرهم...». و«الكهانة والسحر هو معتاد للسحرة والكهان، وهو خارق بالنسبة إلى غيرهم، كما أن ما يعرفه أهل الطب والنجوم والفقه والنحو هو معتاد لنظرائهم، وهو خارق بالنسبة إلى غيرهم.

ولهذا إذا أخبر الحاسب بوقت الكسوف والخسوف تعجب الناس إذ كانوا لا يعرفون طريقه، فليس في هذا ما يختص بالنبي...

فكونه خارقاً للعادة ليس أمراً مضبوطاً، فإنه إن أريد به أنه لم يوجد له نظير في العالم فهذا باطل، فإن آيات الأنبياء بعضها نظير بعض، بل النوع منه كإحياء الموتى هو آية لغير واحد من الأنبياء، وإن قيل إن بعض الأنبياء كانت آيته لا نظير لها كالقرآن والعصا والناقة، لم يلزم ذلك في سائر الآيات.

ثم هب أنه لا نظير لها في نوعها لكن وجد خوارق العادات للأنبياء غير هذا فنفس خوارق العادات معتاد جميعه للأنبياء، بل هو من لوازم نبوتهم مع كون الأنبياء كثيرين،...

وإن عني بكون المعجزة هي الخارق للعادة، أنها خارقة لعادة أولئك المخاطبين بالنبوة بحيث ليس فيهم من يقدر على ذلك، فهذا ليس بحجة، فإن أكثر الناس لا يقدرون على الكهانة والسحر ونحو ذلك...

---

(١) النبوات، لابن تيمية: ص ٤٥.

وأيضاً فكون الشيء معتاداً هو مأخوذ من العود، وهذا يختلف بحسب الأمور، فالحائض المعتادة، من الفقهاء من يقول تثبت عادتها بمرة، ومنهم من يقول بمرتين، ومنهم من يقول لا تثبت إلا بثلاث، وأهل كل بلد لهم عادات في طعامهم ولباسهم وأبنيتهم لم يعتدها غيرهم، فما خرج عن ذلك فهو خارق لعادتهم لا لعادة من اعتاده من غيرهم، فلهذا لم يكن في كلام الله ورسوله وسلف الأمة وأئمتها وصف آيات الأنبياء بمجرد كونها خارقة للعادة، ولا يجوز أن يجعل مجرد خرق العادة هو الدليل، فإن هذا لا ضابط له وهو مشترك بين الأنبياء وغيرهم، ولكن إذا قيل من شرطها أن تكون خارقة للعادة بمعنى أنها لا تكون معتادة للناس فهذا ظاهر يعرفه كل أحد، ويعرفون أن الأمر المعتاد مثل الأكل والشرب. . . ، ليس دليلاً، ولا يدعي أحد أن مثل هذا دليل له، فإن فساد هذا ظاهر لكل أحد، ولكن ليس مجرد كونه خارقاً للعادة كافياً لوجهين: أحدهما: أن كون الشيء معتاداً وغير معتاد أمر نسبي إضافي، ليس بوصف مضبوط تتميز به الآية. . .

الثاني: أن مجرد ذلك مشترك بين الأنبياء وغيرهم. . .»[1].

٣ ــ «إن آيات الأنبياء ليس من شرطها استدلال النبي بها ولا تحديه بالإتيان بمثلها بل هي دليل على نبوته، وإن خلت عن هذين القيدين وهذا كإخبار من تقدم بنبوة محمد، فإنه دليل على صدقه، وإن كان هو لم يعلم بما أخبروا به، ولا يستدل به، وأيضاً فما كان يظهره الله على يديه من الآيات مثل تكثير الطعام والشراب مرات، كنبع الماء من بين أصابعه غير مرة، . . . وغير ذلك كله من دلائل النبوة، ولم يكن يظهرها للاستدلال بها ولا يتحدى بمثلها بل لحاجة المسلمين إليها، وكذلك إلقاء الخليل في النار، إنما كان بعد نبوته ودعائه لهم إلى التوحيد»[2].

ومما يلزمهم «أن ما كان يظهر على يد النبي ﷺ في كل وقت من

---

(١) النبوات: ص ٢٠، ٢١، ٢٣.
(٢) النبوات: ص ١٥٦.

الأوقات ليس دليلاً على نبوته، لأنه لم يكن كلما ظهر شيء من ذلك احتج به وتحدي الناس بالاتيان بمثله، بل لم ينقل عنه التحدي إلا في القرآن خاصة، ولا نقل التحدي عن غيره من الأنبياء مثل موسى والمسيح وصالح، ولكن السحرة لما عارضوا موسى أبطل معارضتهم.

وهذا الذي قالوه يوجب أن لا تكون كرامات الأولياء من جملة المعجزات...»[١].

٤ ـ «أن المعارضة بالمثل أن يأتي بحجة مثل حجة النبي، وحجته عندهم مجموع دعوى النبوة والإثبات بالخارق، فيلزم على هذا أن تكون المعارضة بأن يدعي غيره النبوة، ويأتي بالخارق، وعلى هذا فليست معارضة الرسول بأن يأتوا بالقرآن. أو عشر سور أو سورة، مثل أن يدعي أحدهم النبوة، ويفعل ذلك، وهذا خلاف العقل والنقل، ولو قال الرسول لقريش لا يقدر أحد منكم أن يدعي النبوة ويأتي بمثل القرآن، وهذا هو الآية. وإلا فمجرد تلاوة القرآن ليس آية، بل قد يقرأه المتعلم له، فلا تكون آية، لأنه لم يدع النبوة ولا ادعاها لكان الله ينسيه إياه، أو يقيض له من يعارضه كما ذكرتم، لكانت قريش وسائر العلماء يعلمون أن هذا باطل»[٢].

في الأصل لو

ثم إنه قد «يأتي الرجل بما لا يقدر الحاضرون على معارضته ويكون معتاداً لغيرهم كالكهانة والسحر...»[٣]، و«قد ادعى جماعة من الكذابين النبوة وأتوا بخوارق من جنس خوارق الكهان والسحرة، ولم يعارضهم أحد في ذلك المكان والزمان وكانوا كذابين...»[٤].

٥ ـ «إن آيات الأنبياء مما يعلم العقلاء أنها مختصة بهم ليست مما تكون لغيرهم فيعلمون أن الله لم يخلق مثلها لغير الأنبياء، وسواء في آياتهم التي كانت في حياة قومهم وآياتهم التي فرق الله بها بين أتباعهم وبين مكذبيهم

---

(١) النبوات: ص ١٧٧، ١٧٨، وانظر: ص ٢٠٩، ٢٩٣.
(٢) النبوات: ص ١٥٢.
(٣) النبوات: ص ٢٣.
(٤) النبوات: ص ١٥٥.

بنجاة هؤلاء وهلاك هؤلاء، ليست من جنس ما يوجد في العادات المختلفة لغيرهم، . . .

فآيات الأنبياء هي أدلة وبراهين على صدقهم، والدليل يجب أن يكون مختصاً بالمدلول عليه لا يوجد مع عدمه، لا يتحقق الدليل إلا مع تحقق المدلول، كما أن الحادث لا بد له من محدث، فيمتنع وجود حادث بلا محدث. . . فكذلك ما دل على صدق النبي يمتنع وجوده إلا مع كون النبي صادقاً، . . .

المقصود أن جنس الأنبياء متميزون عن غيرهم بالآيات والدلائل الدالة على صدقهم التي يعلم العقلاء أنها لم توجد لغيرهم، فيعلمون أنها ليست لغيرهم لا عادة ولا خرق عادة. . .»[1].

فحد الماتريدية إذاً للمعجزة غير مستقيم، بل هو مضطرب وغير منضبط. ومما يؤسف له أن يكون هذا التعريف هو السائد والمنتشر في كثير من كتب العقائد.

والذي يظهر لي أن المعجزة هي عبارة عن: ما يؤيد الله به أنبياءه ورسوله من الأمور الخارقة للسنن الكونية، والتي لا قدرة للخلق على الإتيان بمثلها. فتكون دليلاً على صدقهم وتأييد الله لهم.

وأما كرامات الأولياء فهي - كما قالوا - من آيات الأنبياء، ولكن «ليس كل ما كان من آيات الأنبياء يكون كرامة للصالحين. وهؤلاء يسوون بين هذا وهذا، ويقولون: الفرق هو دعوى النبوة والتحدي بالمثل، وهذا غلط فإن آيات الأنبياء عليهم السلام التي دلت على نبوتهم هي أعلى مما يشتركون فيه هم وأتباعهم»[2]. فانشقاق القمر والإتيان بالقرآن، وانقلاب العصا حية، وخروج الدابة من صخرة لم يكن مثله للأولياء، وكذلك خلق الطير من الطين، ولكن آياتهم صغار وكبار، كما قال الله تعالى: ﴿فَأَرَىٰهُ ٱلْءَايَةَ ٱلْكُبْرَىٰ﴾

(١) النبوات: ص ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٥.
(٢) النبوات: ص ١٦٩.

[النازعات: ٢٠] فلله تعالى آية كبيرة وصغيرة، وقال عن نبيه محمد: ﴿لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ﴾ [النجم: ١٨] فالآيات الكبرى مختصة بهم، وأما الآيات الصغرى فقد تكون للصالحين مثل تكثير الطعام، فهذا قد وجد لغير واحد من الصالحين، لكن لم يوجد كما وجد للنبي ﷺ أنه أطعم الجيش من شيء يسير، فقد يوجد لغيرهم من جنس ما وجد لهم، لكن لا يماثلون في قدره، فهم مختصون إما بجنس الآيات فلا يكون لمثلهم كالإتيان بالقرآن وانشقاق القمر، وقلب العصا حية، وانفلاق البحر، وأن يخلق من الطين كهيئة الطير، وأما بقدرها وكيفيتها كنار الخليل، فإن أبا مسلم الخولاني[1] وغيره صارت النار عليهم برداً وسلاماً، لكن لم تكن مثل نار إبراهيم في عظمتها كما وصفوها، فهو مشارك للخليل في جنس الآية، كما هو مشارك في جنس الإيمان محبة الله وتوحيده، ومعلوم أن الذي امتاز به الخليل من هذا لا يماثله فيه أبو مسلم وأمثاله، . . .»[2].

---

(١) هو: عبدالله بن ثوب الداراني الخولاني أبو مسلم، سيد التابعين وزاهدهم من أهل اليمن، أسلم أيام النبي ﷺ ولم يلقه، ودخل المدينة في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه.
ولما تنبأ الأسود العنسي باليمن، بعث إلى أبي مسلم، فأتاه بنار عظيمة، ثم ألقى أبا مسلم فيها، فلم تضره، ثم أمره بالرحيل فقدم المدينة، فأناخ راحلته، ودخل المسجد يصلي، فبصر به عمر رضي الله عنه، فقام إليه، فقال: ممن الرجل؟ قال: من اليمن. قال: ما فعل الذي حرقه الكذاب بالنار؟ قال: ذاك عبدالله بن ثوب. قال: نشدتك بالله، أنت هو؟ قال: اللهم نعم. فاعتنقه عمر وبكى، ثم ذهب به حتى أجلسه فيما بينه وبين الصديق. فقال: الحمد لله الذي لم يمتني حتى أراني في أمة محمد من صنع به كما صنع بإبراهيم الخليل.
قيل: أنه توفي رحمه الله سنة ٦٢ هـ.
انظر: طبقات ابن سعد: ٤٤٨/٧، الحلية: ٢٢/٢، البداية والنهاية: ١٤٦/٨، سير أعلام النبلاء: ٧/٤.
(٢) النبوات: ص ٢٩٦، وانظر: ص ٧، ٨، ٣٠٥، ٣٠٨.



الفصل الرابع

عقيدة الماتريدية في اليوم الآخر

ويشتمل على سبعة مباحث:

المبحث الأول: نعيم القبر وعذابه.

المبحث الثاني: أشراط الساعة.

المبحث الثالث: البعث والنشور.

المبحث الرابع: الميزان والصراط والحوض.

المبحث الخامس: الشفاعة.

المبحث السادس: الجنة والنار.

المبحث السابع: الرؤية.



عقيدة الماتريدية في اليوم الآخر

تسمى الماتريدية المسائل المتعلقة باليوم الآخر (السمعيات). وذلك بناء على أن هذه المسائل لا تعلم إلا بالسمع، أي أن مصدرهم في التلقي فيما يتعلق باليوم الآخر هو السمع فقط، لذا نجدهم قد وافقوا أهل السنة والجماعة في هذا الباب. إلا أن اعتقادهم بأن اليوم الآخر وما يتعلق به لا يعلم إلا بالسمع ليس بسديد، بل إن العقل قد دل على اليوم الآخر، كما دل عليه السمع، بل إن السمع قد نبه على دلالة العقل، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ ۖ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [آل عمران: ١٩٠ - ١٩٢]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ ۖ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ [الحجر: ٨٥]. فهذا «العالم المحكم المتقن لا يجوز في مقتضيات العقول الصحيحة أن يكون أمره عبثاً، ولا أن يكون بناؤه باطلاً، ويستحيل عقلاً أن يكون ليس وراءه حكمة عليا هي نتيجة لحكمة خلقه ونشأته، بل لا بد وأن هناك نشأة أخرى وراء هذه النشأة، تتجلى فيها جميع حكم النشأة الأولى، وتظهر فيها نتائج التكاليف الشرعية، ويميز الله تعالى فيها الخبيث من الطيب، والصالح من الطالح، والمسيء من المحسن،

وينتقم فيها من الظالم للمظلوم، ومن الباغي للمبغي عليه، ولولا تلك النشأة الآخرة لضاعت حكمة خلق هذا العالم، ولكان أمره عبثاً باطلاً»[1].

فالنظر في خلق السموات والأرض يؤدي إلى إثبات الآخرة، فإن القادر على خلق هذه العوالم هو بالضرورة على خلق الناس وبعثهم من قبورهم أقدر، كما قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [الأحقاف: ٣٣]، وكذلك الخلق الأول للإنسان وإحياء الأرض بعد موتها يدل على البعث، كما قال تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ۚ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥] وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ [الحج: ٥ - ٧].

كما أن إثبات توحيد الله واتصافه بصفات الكمال من العلم والقدرة والحكمة، يقتضي إثبات المعاد والحساب والجزاء، قال الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ

---

(١) الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها، عبدالله سراج الدين: ص ٧.

﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴾ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦].

وبهذا يعلم أن العقل قد دل على اليوم الآخر، وأن القول بأن جميع المسائل المتعلقة باليوم الآخر لا تعلم إلا بالسمع قول ظاهر الفساد.

المبحث الأول
نعيم القبر وعذابه

لقد تظاهرت نصوص الكتاب والسنّة على إثبات عذاب القبر ونعيمه، وأن القبر إما روضة من رياض الجنة، وإما حفرة من حفر النار. قال الله تعالى: ﴿وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٥، ٤٦]، وقال تعالى: ﴿فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَـٰقُوا۟ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى فِيهِ يُصْعَقُونَ ﴿٤٥﴾ يَوْمَ لَا يُغْنِى عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٦﴾ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الطور: ٤٥ - ٤٧].

وأما الأحاديث فكثيرة جداً، منها: ما ورد في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ مر بقبرين، فقال: إنهما ليعذبان، وما يعذبان في كبير، أما أحدهما فكان لا يستبرىء من البول، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة، فدعا بجريدة رطبة، فشقها نصفين، وقال: لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا»[1].

---

(١) البخاري: الجنائز، باب الجريدة على القبر، وباب عذاب القبر من الغيبة والبول: ٣/٢٢٢، ٢٤٢، ومسلم: في الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، رقم (٢٩٢)، والترمذي: في الطهارة، باب ما جاء في التشديد في البول، رقم (٧٠)، وأبو داود، في الطهارة، باب الاستبراء من البول، رقم (٢٠، ٢١).

وعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ، قال: «إن أحدكم إذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي، إن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة، وإن كان من أهل النار، فمن أهل النار، فيقال: هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيامة»[1].

وعن زيد بن ثابت رضي الله عنه، قال: بينما النبي ﷺ في حائط لبني النجار على بغلة له، ونحن معه، إذ حادت به، فكادت تلقيه، وإذا أقبر ستة أو خمسة أو أربعة، فقال ﷺ: من يعرف أصحاب هذه الأقبر؟ فقال رجل: أنا. قال: فمتى مات هؤلاء؟ قال: ماتوا في الإشراك، فقال: إن هذه الأمة تبتلى في قبورها، فلولا أن لا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه، ثم أقبل علينا بوجهه، فقال: تعوذوا بالله من عذاب النار، فقالوا: نعوذ بالله من عذاب النار. فقال: تعوذوا بالله من عذاب القبر، قالوا: نعوذ بالله من عذاب القبر، قال: تعوذوا بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن، قالوا: نعوذ بالله من الفتن ما ظهر منها وما بطن، قال: تعوذوا بالله من فتنة الدجال، قالوا: نعوذ بالله من فتنة الدجال»[2].

قال الإمام الطحاوي رحمه الله: «ونؤمن بملك الموت، الموكل بقبض أرواح العالمين، وبعذاب القبر لمن كان له أهلاً، وسؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة رضوان الله عليهم. والقبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران»[3].

---

(١) البخاري: في الجنائز، باب الميت يعرض عليه مقعدة بالغداة والعشي: ٢٤٣/٣، ومسلم: في الجنة، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، رقم (٢٨٦٦)، والترمذي: في الجنائز، باب ما جاء في عذاب القبر، رقم (١٠٧٢)، والموطأ في الجنائز، باب جامع الجنائز: ١/٢٣٩.

(٢) مسلم: في صفة الجنة، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، رقم (٢٨٦٧).

(٣) شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي: ص٤٤٣، ٤٥١.

قال الشارح: «وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلاً، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك، والإيمان به، ولا نتكلم في كيفيته، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته، لكونه لا عهد له به في هذا الدار، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول. . .»[1].

والماتريدية لما كان مصدرهم في التلقي فيما يتعلق باليوم الآخر، السمع، قالوا بإثبات عذاب القبر ونعيمه، واستدلوا على ثبوته ببعض النصوص الواردة في ذلك.

قال الحكيم السمرقندي: «وينبغي أن يرى [أي العبد المسلم]، عذاب القبر حقاً لأن من أنكر عذاب القبر فإنه ضال مبتدع. . . ويؤيده قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ﴾ الآية [غافر: ٤٦]. . .»[2].

وقال أبو المعين النسفي: «عذاب القبر للكافرين ولبعض العصاة من المؤمنين، والإنعام لأهل الطاعة في القبر، وسؤال منكر ونكير ثابت، لورود الدلائل السمعية في ذلك من نحو قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، . . . والمروي عنه ﷺ، أنه مر بقبرين جديدين، فقال: (إنهما ليعذبان وما يعذبان بكبيرة، أما أحدهما فإنه كان لا يستنزه البول، والآخر كان يمشي بالنميمة). . .»[3].

وقال الناصري: «وأما قولهم: ونؤمن بعذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلاً. فإنما قالوا ذلك لأنه دل عليه قوله تعالى: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۖ﴾ [غافر: ٤٦]. . . وقد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ

---

(١) شرح الطحاوية: ص ٤٥٦.

(٢) سلام الأحكم: ص ٦٧، ٦٨.

(٣) التمهيد: ص ٨٨، ٨٩، تبصرة الأدلة: ل ٤٥٢، ٤٥٣، بحر الكلام: ص ٨٣ـ ٨٦.

في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلاً، وهو مذهب أهل السنة والجماعة [يعني الماتريدية] فيجب الاعتقاد بثبوت ذلك»[1].

وقال الأوشي:

وفي الأجداث عن توحيد ربي | سيبلى كل شخص بالسؤال

ثم قال:

وللكفار والفساق يقضي | عذاب القبر من سوء الفعال[2]

وقال ابن الهمام: «سؤال منكر ونكير وعذاب القبر ونعيمه ورد بهما الأخبار وتعددت طرقها في الصحيح «مبر بقبرين، فقال إنهما ليعذبان...». وفيه استعاذته من عذاب القبر.. فيجب التصديق به»[3].

---

(١) النور اللامع: ل ١١٠.

(٢) نثر اللآلىء: ص ٢٣٢، ٢٣٧.

(٣) المسايرة: ص ٢٢٧ ـ ٢٣٠، وانظر: تأويلات أهل السنة: ل ٤٧٨، ٤٧٩، أصول الدين، للبزدوي: ص ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، شرح العقائد النسفية: ص ١٣٠، ١٣٢ ط إسطنبول، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ص ١٠١ ـ ١٠٣، جامع المتون: ص ٢٠، بيان الاعتقاد: ل ٣٢، شرح الطحاوية، عبدالغني الغنيمي الحنفي: ص ١١٥ ـ ١١٧، النكت والفوائد، للبقاعي: ل ٢١٤ ـ ٢١٨.

المبحث الثاني
أشراط الساعة

وردت أحاديث كثيرة عن رسول الله ﷺ في أشراط الساعة، بلغت حد التواتر[1]، وقد أفردها بعض العلماء رحمهم الله بمصنفات مستقلة[2].

فمن هذه الأحاديث: ما رواه البخاري وغيره عن عوف بن مالك الأشجعي رضي الله عنه، «قال: أتيت النبي ﷺ في غزوة تبوك، وهو في قبة من أدم، فقال: اعدد ستاً بين يدي الساعة: موتي، ثم فتح بيت المقدس، ثم موتان يأخذ فيكم كعقاص الغنم، ثم استفاضة المال حتى يعطي الرجل مائة دينار فيظل ساخطاً، ثم فتنة لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته، ثم هدنة تكون بينكم وبين بني الأصفر، فيغدرون، فيأتونكم تحت ثمانين غاية، تحت كل غاية إثنا عشر ألفاً»[3].

وعن حذيفة بن أسيد، قال: اطلع النبي ﷺ علينا ونحن نتذاكر الساعة، فقال: ما تذاكرون؟ قالوا: نذكر الساعة، فقال: إنها لن تقوم حتى ترون قبلها عشر آيات، فذكر: الدخان، والدجال، والدابة، وطلوع الشمس من مغربها، ونزول عيسى بن مريم، ويأجوج ومأجوج، وثلاثة خسوف:

---

(١) انظر: نظم المتناثر من الحديث المتواتر، لأبي عبدالله الكتاني: ص ٢٢٤ - ٢٣٠.

(٢) كالتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، للقرطبي، والنهاية في الفتن والملاحم، لابن كثير، والإذاعة لما يكون بين يدي الساعة، صديق حسن خان، وعقد الدرر في أخبار المنتظر، يوسف بن يحيى السلمي، والتصريح بما تواتر في نزول المسيح، محمد أنور شاه الكشميري.

(٣) البخاري: في الجزية والموادعة: باب ما يحذر من الغدر: ٦/٢٧٧، وأحمد في المسند: ٦/٢٥، ٢٧، وابن ماجه، رقم (٤٠٤٢).

خسف بالمشرق، وخسف بالمغرب، وخسف بجزيرة العرب، وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم»[1].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «لا تقوم الساعة حتى يقتتل فئتان عظيمتان، يكون بينهما مقتلة عظيمة دعواهما واحدة، وحتى يبعث دجالون كذابون، قريب من ثلاثين، كلهم يزعم أنه رسول الله، وحتى يقبض العلم، وتكثر الزلازل، ويتقارب الزمان، وتظهر الفتن، ويكثر الهرج - وهو القتل - وحتى يكثر فيكم المال فيفيض حتى يهم رب المال من يقبل صدقته، وحتى يعرضه، فيقول الذي عرضه عليه: لا أرب لي فيه، وحتى يتطاول الناس في البنيان، حتى يمر الرجل بقبر الرجل، فيقول: يا ليتني مكانه، وحتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعون، فذلك حين لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيراً، ولتقومن الساعة وقد نشر الرجلان ثوبهما بينهما، فلا يتبايعانه، ولا يطويانه، ولتقومن الساعة وقد انصرف الرجل بلبن لقحته، فلا يطعمه، ولتقومن الساعة وهو يليط حوضه فلا يسقي فيه، ولتقومن الساعة وقد رفع أكلته إلى فيه، فلا يطعمها»[2].

واستناداً لهذه النصوص ونحوها، قالت الماتريدية بإثبات أشراط الساعة.

قال الناصري: «.. ثم ذكروا عقيدتهم في أشراط الساعة، فقالوا: ونؤمن بخروج الدجال ونزول عيسى بن مريم من السماء ونؤمن بطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة الأرض من موضعها...

---

(١) مسلم: في الفتن، باب ما يكون من فتوحات المسلمين قتل الدجال، رقم (٢٩٠١)، وأبو داود: في الملاحم، باب أمارات الساعة، رقم (٤٣١١)، والترمذي: في الفتن، باب ما جاء في الخسف، رقم (٢١٨٤)، وأحمد في المسند: ٤/٦، وابن ماجه، رقم (٤٠٥٥).

(٢) البخاري: في الفتن، باب خروج النار: ١٣/٨١، ٨٢، ومسلم: في الزكاة، باب الترغيب في الصدقة قبل أن لا يوجد من يقبلها، رقم (١٥٧)، وكذلك رقم (٢٩١٢) و(٢٩٢٢).

وإنما قالوا بهذه الأمور وهي من الأخبار السماوية وقد تواتر نقلها نقلاً يوجب العلم بها لاتصاله بنا عن صاحب الوحي فيجب الاعتقاد بوجودها في المستقبل على ما تواتر النقل بها لأنها تواترت عمن شهدت له المعجزات بالرسالة والعصمة عن الباطل، فيتحقق وجودها لأوقاتها كما تحقق وجود سائر الأخبار السمعية. . .»[1].

وقال الأوشي:

وعيسى سوف يأتي ثم يتوى   لدجال شقي ذي خبال[2]

وقال صاحب «جامع المتون»: «وما أخبره النبي ﷺ من أشراط الساعة الكبرى من خروج الدجال ودابة الأرض ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها وخسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب والدخان وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم ورفع القرآن من الصدور والمصاحف. . .».

ثم ذكر أمثلة من أشراط الساعة الصغرى، وقال: «كلها حق»[3].

---

(١) النور اللامع: ل ١٢١، ١٢٢.

(٢) نثر اللآلىء: ص ١٣٢، وقال الشارح: (ثم يتوى) بضم الياء من الإتواء بمعنى الإهلاك: ص ١٣٥، ١٣٦.

(٣) جامع المتون: ص ٢١، وانظر سلام الأحكم: ص ١٦٤ ـ ١٦٩، شرح الفقه الأكبر للقاري: ص ١١٢، ١١٣، النكتب والفوائد للبقاعي: ل ٢٧٥، حاشية العصام على شرح العقائد النسفية: ص ٢٢٠، شرح العقيدة الطحاوية، لعبدالغني الميداني الحنفي: ص ١٤٠، ١٤١.

المبحث الثالث

البعث والنشور

«الإيمان بالمعاد مما دل عليه الكتاب والسنة، والعقل والفطرة السليمة، فأخبر الله سبحانه عنه في كتابه العزيز، وأقام الدليل عليه، ورد على منكريه في غالب سور القرآن»[1]. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقًا جَدِيدًا ۝٤٩ ۞ قُلۡ كُونُواْ حِجَارَةً أَوۡ حَدِيدًا ۝٥٠ أَوۡ خَلۡقًا مِّمَّا يَكۡبُرُ فِي صُدُورِكُمۡۚ فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَاۖ قُلِ ٱلَّذِي فَطَرَكُمۡ أَوَّلَ مَرَّةٖۚ فَسَيُنۡغِضُونَ إِلَيۡكَ رُءُوسَهُمۡ وَيَقُولُونَ مَتَىٰ هُوَۖ قُلۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَرِيبٗا ۝٥١ يَوۡمَ يَدۡعُوكُمۡ فَتَسۡتَجِيبُونَ بِحَمۡدِهِۦ وَتَظُنُّونَ إِن لَّبِثۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ [الإسراء: ٤٩ ـ ٥٢]. وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ﴾ [يس: ٧٨] إلى آخر السورة. وقوله تعالى: ﴿أَيَحۡسَبُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَن يُتۡرَكَ سُدًى ۝٣٦ أَلَمۡ يَكُ نُطۡفَةٗ مِّن مَّنِيّٖ يُمۡنَىٰ ۝٣٧ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةٗ فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝٣٨ فَجَعَلَ مِنۡهُ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰٓ ۝٣٩ أَلَيۡسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحۡـِۧيَ ٱلۡمَوۡتَىٰ﴾ [القيامة: ٣٦ ـ ٤٠].

وقالت الماتريدية بثبوت البعث والنشور، مستدلين على ذلك بما ورد من النصوص الشرعية، نحو ما تقدم ذكره من الآيات. والأصل في ثبوته عندهم

---

(١) شرح الطحاوية، لابن أبي العز: ص ٤٦٣.

السمع فقط، وما يذكرونه من الأدلة العقلية، إنما يذكرونه في معرض الرد على الخصم الذي لا يقر بالسمع.

قال الحكيم السمرقندي: «.. إنه ينبغي له [أي العبد...] أن يقر بالبعث بعد الموت ومن أنكر البعث فهو كافر يسمى دهرياً، وأن البعث حق لقوله تعالى: ﴿ مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ﴾ [طه: ٥٥] ومن أنكر هذا فهو كافر...»[1].

وقال البزدوي: «قال جميع أهل القبلة وجميع أهل الكتاب إن البعث حق. والدليل على أن البعث حق نصوص كثيرة في كتاب الله تعالى، منها: ﴿ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَّا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ ﴾ [الحج: ٧]، وقوله: ﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يس: ٧٨].

ولا نحتج على الفلاسفة ولا على الكفار بهذه النصوص، بل نحتج عليهم بدليل آخر، فإنا نثبت عليهم رسالة رسولنا بالدلائل المعجزة ثم نثبت البعث بكتاب الله تعالى، وكذا نستدل عليهم بدليل معقول وهو أن الله تعالى حكيم عدل، وأنا نرى في الدنيا أشياء لا يرضى بها الحكيم العدل وهو ظلم البعض على البعض والاشتغال بأعمال خسيسة لا يرضى بها الحكيم العدل بوجودها في مملكته ولم يوجد منه في الدنيا دفع ذلك، ولا بد من زمان ينصف المظلوم من الظالم فيه ويهذب من اشتغل بأعمال خسيسة وليس ذلك إلا الدار الآخرة...»[2].

وقال الأوشي:

يميت الخلق قهراً ثم يحيي ‏‏ فيجزيهم على وفق الخصال

قال ملا علي قاري في شرحه للمنظومة: «.. في البيت دلالة على

---

(١) سلام الأحكم: ص ١٦٣، ١٦٤، وانظر: ص ١٦٩.

(٢) أصول الدين: ص ١٥٦، ١٥٧.

البعث للحشر والنشر والجزاء بالأعمال على حسب الأفعال. لقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ ۝٦ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾ [الزلزلة: ٦ ـ ٨]. . .»[1].

وقال ابن الهمام في الركن الرابع من المسايرة: «الأصل الأول في الحشر والنشر، أما الملّي فقاطع بهما للقطع بورودهما عن الله ورسوله، قال تعالى: ﴿كَمَا بَدَأْنَآ أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُۥ﴾ [الأنبياء: ١٠٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْـِۧىَ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [القيامة: ٤٠]. . . وتكرر كثيراً حتى صار مما علم بالضرورة وانعقد الإجماع على كفر من أنكرهما جوازاً أو وقوعاً. . .

وعندنا وجوب وقوعه لإخباره به فقط»[2].

(١) ضوء المعالي شرح بدء الأمالي: ص ٣٨، ٣٩.
(٢) المسايرة: ص ٢١٢ ـ ٢١٥، وانظر: تأويلات أهل السنة: ٣/ل ٢٣٠، ٣١٠، نسخة دار الكتب، النور اللامع: ل ١١١، شرح العقيدة الطحاوية لعبدالغني الميداني: ص ١١٧.

المبحث الرابع
الحوض والميزان والصراط

بلغت الأحاديث الواردة في ذكر الحوض حد التواتر، فقد رواها عن رسول الله ﷺ أكثر من ثلاثين صحابياً[1].

وصفة الحوض: «أنه حوض عظيم، ومورد كريم، يمد من شراب الجنة، من نهر الكوثر، الذي هو أشد بياضاً من اللبن، وأبرد من الثلج، وأحلى من العسل، وأطيب ريحاً من المسك، وهو في غاية الاتساع، عرضه وطوله سواء، كل زاوية من زواياه مسيرة شهر»[2].

ويكون أول من يرده ـ بعد الانتهاء من الموقف ـ نبينا محمد ﷺ، ثم ترده بعده أمته، ويطرد عنه الكفار، وطائفة من العصاة وأهل الكبائر[3].

فمن الأحاديث الواردة في الحوض، ما رواه البخاري رحمه الله تعالى، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ، قال: «إن قدر حوضي كما بين أيلة إلى صنعاء من اليمن، وإن فيه من الأباريق كعدد نجوم السماء»[4].

---

(١) انظر: نظم المتناثر من الحديث المتواتر، للكتاني: ص ٢٣٦، النهاية، لابن كثير، تحقيق الأنصاري: ٢/٣ ـ ٣٨، شرح الطحاوية: ص ٢٢٠.

(٢) شرح الطحاوية: ص ٢٢٢.

(٣) الإيمان، محمد نعيم ياسين: ص ١١٦.

(٤) البخاري: في الرقاق، باب ذكر الحوض: ١١/٤٦٤، ومسلم: في الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ، رقم (٢٣٠٣)، والترمذي، في صفة القيامة، باب ما جاء في صفة الحوض، رقم (٢٤٤٤)، أحمد، في المسند: ٣/٢٣٠. وأيلة: بلدة على خليج العقبة. انظر: الروض المعطار: ص ٧٠.

وعن سهل بن سعد الأنصاري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «إني فرطكم على الحوض، من يرد علي شرب، ومن شرب، لم يظمأ أبداً، ليردن عليّ أقوام أعرفهم ويعرفونني، ثم يحال بيني وبينهم»[1].

وقد ثبت بالكتاب والسنة أن أعمال العباد، خيرها وشرها توزن يوم القيامة بميزان حقيقي له كفتان.

قال الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ﴾ [الأنبياء: ٤٧] وقال تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣].

وروى الإمام أحمد عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ، قال: «إن الله سيخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه بتسعة وتسعين سجلاً، كل سجل مد البصر، ثم يقول له: أتنكر من هذا شيئاً؟ أظلمتك كتبتي الحافظون؟ قال: لا يا رب، فيقول: ألك عذر أو حسنة؟ فيبهت الرجل، فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى، إن لك عندنا حسنة واحدة، لا ظلم اليوم عليك، فتخرج له بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فيقول: أحضروه، فيقول: يا رب! ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فيقال: إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة، والبطاقة في كفة، قال: فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة، ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم»[2].

---

(١) البخاري: في الرقاق، باب ذكر الحوض ١١/٤٦٤، ومسلم: في الفضائل، باب إثبات حوض نبينا ﷺ، رقم (٢٢٩٠)، (٢٢٩١)، وأحمد في المسند: ٥/٣٣٣.

(٢) المسند: ٢/٢١٣، الترمذي: في الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله، رقم (٢٦٤١)، وابن ماجه: في الزهد، باب ما يرجى من رحمة الله عز وجل يوم القيامة، رقم (٤٣٠٠)، والحاكم، في المستدرك: ١/٦.

وفي الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه. قال: قال النبي ﷺ: «كلمتان حبيبتان إلى الرحمن خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان: سبحان الله وبحمد، سبحان الله العظيم»[1].

وأما الصراط فقد ورد في ثبوته عدة أحاديث منها: حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: «هل تضارون في القمر ليلة البدر؟» قالوا: لا يا رسول الله، قال: «فإنكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة، فيقول من كان يعبد شيئاً فليتبعه فيتبع من كان يعبد الشمس الشمس، ويتبع من كان يعبد القمر القمر، ويتبع من كان يعبد الطواغيت الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها شافعوها، أو منافقوها، . . . . . . فيأتيهم الله فيقول: أنا ربكم، فيقولون: هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا فيتبعونه، ويضرب السراط بين ظهري جهنم، فأكون أنا وأمتي أول من يجيزها، ولا يتكلم يومئذ إلا الرسل ودعوى الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وفي جهنم كلاليب مثل شوك السعدان، هل رأيتم السعدان؟» قالوا: نعم يا رسول الله، قال: «فإنها مثل شوك السعدان، غير أنه لا يعلم قدر عظمها إلا الله تخطف الناس بأعمالهم . . .» الحديث[2].

والمرور على الصراط هو الورود المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]. روى الإمام مسلم في صحيحه. أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده، لا يلج النار أحد بايع تحت الشجرة، قالت

---

(١) البخاري: في التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿ونضع الموازين القسط﴾**: ١٣/٥٣٧، ومسلم: في الذكر والدعاء، باب فضل التهليل والتسبيح، رقم (٢٦٩٤)، والترمذي، في الدعوات، باب رقم (٦١)، الحديث رقم (٣٤٦٣)، وأحمد في المسند: ٢/٢٣٢.

(٢) البخاري: في التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿وجوه يومئذ ناضرة. . .﴾**: ١٣/٤١٩، ٤٢٠، ومسلم، في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم (١٨٢)، وأحمد، في المسند: ٢/٢٧٥، ٢٩٣.

حفصة: فقلت: يا رسول الله: أليس الله يقول: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]، فقال: ألم تسمعيه؟ قال: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢]»[1].

والماتريدية قالوا بثبوت الحوض والميزان والصراط، واستدلوا على ذلك بما ورد من النصوص الشرعية.

قال الأوشي:

وحوض المصطفى حق سنسقى   شرابـاً منه معـدوم المثـال

وقـال:

وحـق وزن أعـمال وجـرى   على متن الصراط بلا اهتبال[2]

وقال ابن الهمام: «ومن السمعيات الكوثر وهو حـوض رسول الله ﷺ يكون له في يوم القيامة، يرده الأخيار ويذاد عنه الأشرار. وردت به الأخبار الصحاح، فوجب قبوله والإيمان به»[3].

وقال: «الميزان: وهو حق، قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، وقـال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ۝ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ﴾ [القارعة: ٦، ٧]»[4].

وقال: «الصراط: وهو جسر ممدود على متن النار أدق من الشعر وأحد من السيف، يرده كل الخلائق، وهو ورود النار لكل أحد المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]، ثم قال: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ

---

(١) مسلم: في فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب الشجرة، رقم (٢٤٩٦).
(٢) نثر الآلىء: ص ٢٥٦، ٢٦١.
(٣) المسايرة: ص ٢٤٠.
(٤) المسايرة: ص ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠.

ٱتَّقَواْ﴾ أي فلا يسقطون فيها. ﴿وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾ [مريم: ٧٢] أي يسقطون، وقد وردت به الأخبار كثيراً...»[1].

(١) المسايرة: ص ٢٤٤، ٢٤٥، وانظر: تأويلات أهل السنة: ١/ل ٦٢٤، ٣/ل ٤٧٧، دار الكتب، سلام الأحكم: ص ٩٤، ٩٥، أصول الدين، للبزدوي: ص ١٥٩ - ١٦٢، بحر الكلام، لأبي المعين النسفي: ص ٧٩ - ٨١، النور اللامع: ل ٩٠، ٩١، ١١١، ١١٢، شرح العقيدة الطحاوية، لعبدالغني الميداني: ص ٧٦ - ٧٨، ١١٧ - ١١٩.

المبحث الخامس

الشفاعة

الشفاعة ثابتة بنص الكتاب والسنة، ولم ينفها إلا مبتدع ضال، قد ختم الله على قلبه.

قال الله تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ﴾ [يونس: ٣]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَمْلِكُ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِٱلْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦].

وأما الأحاديث الواردة في إثبات الشفاعة فهي كثيرة جداً، وقد بلغت حد التواتر، وقد اعتنى العلماء بجمعها وتصنيفها[١]. وقد دلت هذه النصوص على أن الشفاعة أنواع[٢]:

النوع الأول: الشفاعة العظمى. وهي خاصة بنبينا محمد ﷺ، وهي أعظم الشفاعات وهي المقام المحمود الذي ذكر الله عز وجل، قال البخاري

---

(١) النهاية، لابن كثير: ٢/١٧٩ وما بعدها، نظم المتناثر، للكتاني: ص ٢٣٢ ـ ٢٣٦، الشفاعة: لمقبل بن هادي الوادعي.

(٢) شرح الطحاوية، لابن أبي العز: ص ٢٢٣ ـ ٢٢٩، لوامع الأنوار البهية، السفاريني: ٢/٢٠٧ ـ ٢١٢، معارج القبول، للشيخ حافظ حكمي: ٢/٢٤٨ ـ ٢٦٥.

رحمه الله تعالى: باب قوله تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحۡمُودًا﴾ [الإسراء: ٧٩]، ثم ذكر قول ابن عمر رضي الله عنهما: «إن الناس يصيرون يوم القيامة جثاً كل أمة تتبع نبيها، يقولون: يا فلان اشفع، حتى تنتهي الشفاعة إلى انبي ﷺ، فذلك يوم يبعثه الله المقام المحمود»[1].

النوع الثاني والثالث: شفاعته ﷺ في أقوام قد تساوت حسناتهم وسيئاتهم، فيشفع فيهم ليدخلوا الجنة، وفي أقوام آخرين قد أمر بهم إلى النار ألا يدخلوها.

النوع الرابع: شفاعته ﷺ في رفع درجات من يدخل الجنة فيها فوق ما كان يقتضيه ثواب أعمالهم.

النوع الخامس: الشفاعة في أقوام يدخلون الجنة بغير حساب.

النوع السادس: الشفاعة في تخفيف العذاب عمن يستحقه، كشفاعته ﷺ في عمه أبي طالب أن يخفف عنه عذابه.

النوع السابع: شفاعته ﷺ، أن يؤذن لجميع المؤمنين في دخول الجنة.

النوع الثامن: شفاعته ﷺ في أهل الكبائر من أمته، ممن دخل النار، فيخرجون منها، وهذه الشفاعة تشاركه فيها الملائكة والنبيون والمؤمنون أيضاً.

ومن أحاديث هذا النوع حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[2].

وفي الصحيح، عن أبي سعيد رضي الله عنه مرفوعاً، قال: «فيقول الله

---

(١) البخاري: كتاب التفسير، باب ﴿**عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً**﴾: **٣٩٩/٨**. والحديث أورده ابن جرير مرفوعاً للنبي ﷺ في تفسيره: **١٤٦/١٥**، والحديث رجاله رجال الصحيح، والطبراني في الأوسط، مجمع الزوائد: **٣٧١/١٠**، انظر (الشفاعة): ص ٣٠، ٣١.

(٢) رواه أحمد، في المسند: **٢٣٠/٣**، وأبو داود، في السنة: باب في الشفاعة، رقم (**٤٧٣٩**)، والترمذي، في صفة يوم القيامة، باب شفاعته لأهل الكبائر من أمته، رقم (**٢٤٣٧**)، والحاكم، في المستدرك: **٦٩/١**.

تعالى: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين، فيقبض قبضة من النار، فيخرج منها قوماً لم يعملوا خيراً قط» الحديث[1].

والماتريدية تثبت الشفاعة لما ورد من النصوص الشرعية الدالة على ثبوتها.

قال البزدوي: «وكذا الشفاعة لأهل الكبائر حق عند أهل السنة والجماعة، فيشفع الرسل والأنبياء والعلماء لأهل الكبائر... ففيه أحاديث كثيرة...، وكتاب الله تعالى دال عليه. قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩]»[2].

وقال الأوشي:

ومرجو شفاعة أهل خير لأصحاب الكبائر كالجبال[3]

وقال ملا علي قاري، في شرحه للفقه الأكبر: «(وشفاعة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام حق) أي عموماً في المقصود (وشفاعة نبينا صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم) أي خصوصاً في المقام المحمود واللواء الممدود والحوض المورود (للمؤمنين المذنبين) أي من أهل الصغائر المستحقين للعقاب (ولأهل الكبائر منهم) أي من المؤمنين (المستوجبين للعقاب حق ثابت)، فقد ورد «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[4]...، بل الأحاديث في باب الشفاعة متواترة المعنى.

---

(١) قطعة من حديث طويل رواه مسلم، في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم (١٨٣)، (٣٠٢)، وأحمد، في المسند: ٣/٩٤.

(٢) أصول الدين: ص ١٦٢.

(٣) نثر اللآلىء: ص ٢٦٣، ضوء المعالي: ص ٥٤.

(٤) تقدم تخريجه: ص ٤١٠.

ومن الأدلة على تحقيق الشفاعة قوله تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩] ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨] إذ مفهومه أنها تنفع المؤمنين، وكذا شفاعة الملائكة لقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ [النبأ: ٣٨] وكذا شفاعة العلماء والأولياء والشهداء والفقراء[١] وأطفال المؤمنين الصابرين على البلاء، . . . وقد ثبت أن له عليه الصلاة والسلام أنواعاً من الشفاعة ليس هذا مقام بسطها»[٢].

(١) الفقراء: أي الزّهاد الصالحين.

(٢) شرح الفقه الأكبر: ص ٩٤، ٩٥، وانظر: سلام الأحكم: ص ٨١ ـ ٨٤، تبصرة الأدلة: ل ٤٦٨ ـ ٤٧٣، التمهيد: ص ٩٨، ٩٩، النور اللامع: ل ٩١، ١٠٦، المسايرة: ص ٢١٥ ـ ٢١٨، شرح العقيدة الطحاوية، للميداني: ص ٧٨ ـ ٨٠.

المبحث السادس

الجنة والنار

مما لا ريب فيه أن الجنة والنار مخلوقتان، موجودتان الآن، وأن الله خلقهما قبل خلق أهليهما، وأنهما لا تفنيان ولا تبيدان أبداً.

قال الله تعالى عن الجنة: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]. وقال: ﴿أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ﴾ [الحديد: ٢١]. وقال عن النار: ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، وقال: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ۝٢١ لِّلطَّٰغِينَ مَـَٔابًا﴾ [النبأ: ٢١، ٢٢]، وقال تعالى في أبدية الجنة: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨]، وقال: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ﴾ [ص: ٥٤]، وقال: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥]، وقال في أبدية النار: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٧]، وقال: ﴿وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة: ١٦٧]، وقال: ﴿إِنَّ عَذَابَهَا كَانَ غَرَامًا﴾ [الفرقان: ٦٥].

وفي الصحيح من حديث عائشة رضي الله عنها، قال رسول الله ﷺ: «رأيت في مقامي هذا كل شيء وعدتم به، حتى لقد رأيتني آخذ قطفاً من

الجنة حين رأيتموني جعلت أقدم، ولقد رأيت جهنم يحطم بعضها بعضاً حين رأيتموني تأخرت»[1].

ومن حديث أنس، قال ﷺ: «وأيم الذي نفسي بيده، لو رأيتم ما رأيت، لضحكتم قليلاً وبكيتم كثيراً، قالوا: وما رأيت يا رسول الله؟ قال: رأيت الجنة والنار»[2].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يؤتى بالموت كهيئة كبش أملح، فينادي مناد: يا أهل الجنة، فيشرئبون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت، «وكلهم قد رآه. ثم ينادي: يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون، فيقول هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت. وكلهم قد رآه. فيذبح، ثم يقول: يا أهل الجنة، خلود فلا موت، ويا أهل النار، خلود فلا موت...»[3].

وقالت الماتريدية في الجنة والنار بما دلت عليه هذه النصوص من وجودهما وبقائهما. قال البزدوي: «الجنة والنار مخلوقتان...، والدليل على أنهما مخلوقتان قول الله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٣]، وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱلنَّارَ ٱلَّتِىٓ أُعِدَّتْ لِلْكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٣١]، أخبر أن الجنة والنار أعدتا والإعداد هو الادخار، وهو تهيئة الشيء لأمر،...

قال عامة أهل القبلة: إن الجنة والنار لا تبيدان، فأهل الجنة يتنعمون أبداً وأهل النار يعاقبون أبداً»[4].

---

(١) مسلم: في الكسوف، باب ما عرض على النبي ﷺ في صلاة الكسوف، رقم (٩٠١).

(٢) مسلم: في الصلاة، باب تحريم سبق الإمام بركوع أو سجود ونحوهما، رقم (٤٢٦)، والنسائي: في السهو، باب النهي عن مبادرة الإمام بالانصراف من الصلاة: ٨٣/٣.

(٣) البخاري: في تفسير سورة مريم، باب قوله عز وجل: **﴿وأنذرهم يوم الحسرة﴾**: ٤٢٨/٨، ومسلم: في الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون... رقم (٢٨٤٩)، الترمذي: في التفسير، باب ومن سورة مريم، رقم (٣١٥٥).

(٤) أصول الدين: ص ١٦٥، ١٦٦.

وقال الأوشي:

وللجنـات والنـيران كـون   عليهـا مـر أحـوال خـوالي[1]

وقـال:

لأهـل الخـير جنـات ونعمى   ولـلكـفـار أدراك الـنـكـال

ولا يفنى الجحيم ولا الجنـان   ولا أهلوهمـا أهـل انتقـال[2]

وقال الناصري: «قولهم في الجنة والنار: فقالوا والجنة والنار لا تفنيان ولا تبيدان أبداً، فإن الله تعالى خلق الجنة والنار قبل الخلق....

أما قولهم بدوام الجنة ونعيمها ودوام النار وعقابها، فإنما قالوا ذلك لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ۝٧ جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [البينة: ٧، ٨]، ولقوله تعالى: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [الواقعة: ٣٣]، ولأن الجنة أعدت للمتقين لإيمانهم على التأبيد، والنار أعدت للكافرين جـزاءً لكفرهم على التأبيد. وقال تعالى: ﴿جَزَآءً وِفَاقًا﴾ [النبأ: ٢٦] والدين يعتقد للأبد فالاعتقاد لما كان على التأبيد كان الجزاء على التأبيد ليكون جزاء وفاقاً. وقد صرح الله تعالى بذكر الخلود والأبد في جزاء الكافرين والمؤمنين، فوجب القول ببقائهما على الأبد، وقد رفع الانقطاع عن نعيم الجنة ورفع ابتغاء التحـول عنها، بقوله: ﴿لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا﴾ [الكهف: ١٠٨]، فـوجب الاعتقاد ببقائها على الدوام، وعليه إجماع أهل الحق...»[3].

---

(١) نثر اللآلىء: ص ٢٧٥.

(٢) ضوء المعالي: ص ٤٠، ٤١.

(٣) النور اللامع: ل ١١٢، وانظر سلام الأحكم: ص ٩٨، ٩٩، ١٠٥، المسايـرة: ص ٢٤٧ - ٢٤٩.

المبحث السابع
الرؤيـة

رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع كما أن العقل لا يحيلها وهو قول سلف الأمة وأئمتها، وجماهير المسلمـين، ولا ينكرها إلا مكابر معاند قد اتخذ إلهه هواه، وختم الله على سمعه وقلبه.

قال الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، وقال: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، وقال: ﴿لَهُم مَّا يَشَاءُونَ فِيهَا وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥]، وقال تعالى في الكفار: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ [المطففين: ١٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ﴿٢٢﴾ عَلَى الْأَرَائِكِ يَنظُرُونَ﴾ [المطففين: ٢٣].

وأما الأحاديث الواردة في الرؤيـة فهي كثيرة جـداً. وقد بلغت حـد التواتر وقد صنف العلماء رحمهم الله فيها مصنفات مستقلة[1]. فمنها: حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «أن ناساً قالوا: يا رسول الله: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله ﷺ: هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا، قال: فإنكم ترونه كذلك». الحديث[2].

---

(١) انظر: الدر المنثور: ٨/٣٤٩ ـ ٣٦٠، نظم المتناثر: ص ٢٤١، ٢٤٢، وممن ألف في الرؤية، الدارقطني، والآجري، والبيهقي، والشوكاني وغيرهم.

(٢) البخاري: في التوحيد، باب قول الله تعالى: **﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾**: ١٣/٤١٩، ٤٢٠، ومسلم: في الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم (١٨٢)، =

وحديث جرير بن عبدالله البجلي، قال: كنا جلوساً عند النبي ﷺ، فنظر إلى القمر ليلة أربع عشرة، فقال: إنكم سترون ربكم عياناً، كما ترون هذا القمر، لا تضامون في رؤيته»[1].

ومن حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه: «ثم ليقفن أحدكم بين يدي الله ليس بينه وبينه حجاب ولا ترجمان يترجم له، ثم ليقولن له: ألم أوتك مالاً؟ فليقولن: بلى. ثم ليقولن: ألم أرسل إليك رسولاً؟ فليقولن: بلى. فينظر عن يمينه فلا يرى إلا النار، ثم ينظر عن شماله فلا يرى إلا النار. فليتقين أحدكم النار ولو بشق تمرة، فإن لم يجد فبكلمة طيبة»[2].

ولما كانت رؤية الله تعالى من المسائل المتعلقة باليوم الآخر، قالت الماتريدية باثباتها لدلالة السمع عليها، وبجوازها في العقل، إلا أنهم قيدوها بنفي الجهة والمقابلة، وذلك لأنهم ينفون عن الله علو الذات. فاحتاجوا إلى أن يجمعوا بين مسألة نفي العلو وإثبات الرؤية، وهم قالوا بهذا لأنهم قالوا بـ «صحة الدليل الذي استدلت به المعتزلة على حدوث العالم، وهو أن الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون، وما لا يخلو فهو حادث، لامتناع حوادث لا أول لها.

قالوا: فيلزم حدوث كل جسم، فيمتنع أن يكون الباريء جسماً لأنه قديم، ويمتنع أن يكون في جهة، لأنه لا يكون في الجهة إلا جسم، فيمتنع أن يكون مقابلاً للرائي، لأن المقابلة لا تكون إلا بين جسمين»[3].

= وأبو داود: في السنة، باب في الرؤية، رقم (٤٧٣٠)، والترمذي: في صفة الجنة: باب ما جاء في خلود أهل الجنة والنار، رقم (٢٥٦٠).

(١) البخاري: في المواقيت، باب فضل صلاة العصر: ٢/٣٣، وفي التوحيد: ١٣/٤١٩، ومسلم: في المساجد، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما، رقم (٦٣٣)، وأبو داود: في السنة، باب في الرؤية، رقم (٤٧٢٩)، والترمذي: في صفة الجنة، باب ما جاء في رؤية الله.. رقم (٢٥٥٤).

(٢) البخاري: في الزكاة، باب الصدقة قبل الرد: ٣/٢٨١.

(٣) منهاج السنة: ٣/٣٤٢. وانظر بيان تلبيس الجهمية: ٢/٧٧، منهاج السنة: ٢/٣٣٤.

قال الماتريدي: «القول في رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير. فأما الدليل على الرؤية فقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، ولو كان لا يرى لم يكن لنفي الإدراك حكمه....

والثاني: قول موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولو كان لا يجوز الرؤية لكان ذلك السؤال منه جهل بربه...، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٣]... وأيضاً قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]... وأيضاً ما جاء عن رسول الله ﷺ في غير خبر أنه قال: ستـرون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون...»[1].

ثم قال: «فإن قيل: كيف يرى؟

قيل: بلا كيف، إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومماس ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك»[2].

وقال أبو المعين النسفي: «في العقل دليل على جواز رؤية الله تعالى، وقد ورد الدليل السمعي بإيجاب رؤية المؤمنين الله تعالى في الدار الآخرة، فيرى لا في مكان، ولا على جهة من مقابلة، أو اتصال شعاع، أو ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى، وغير ذلك من المعاني التي هي من أمارات الحدث»[3].

وبعد ذكره للأدلة السمعية، قال: «والمعقول أنا نرى في الشاهد

---

(١) التوحيد: ص ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠.
(٢) التوحيد: ص ٨٥.
(٣) التمهيد: ص ٣٨.

الجواهر، والألوان، والأكوان، إذ كما نميز بحاسة البصر بين جوهر وجوهر نميز بين الأبيض والأسود، والمتحرك والساكن، والمجتمع والمفترق. ولو كان السواد والبياض والحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، غير مرئية، ولم يرَ إلا الجواهر، لما وقع التمييز بين الأبيض والأسود، والمتحرك والساكن، كما لا يقع بين العالم والجاهل، والحكيم والسفيه، والساخط والراضي. ثم لما ثبتت رؤية هذه المعاني، ولم نعلم وضعاً جامعاً بين هذه الأجناس إلا الوجود، إذ لا جوهرية، ولا لونية في الحركة والسكون. وعند السبر يتبين أن ليس وراء الوجود صفة تجمع هذه الأجناس، فعلمنا أن المعنى المطلق للرؤية، المجوز لها، ليس إلا الوجود... ثم رأينا أن الوجود يتعدى من الشاهد إلى الغائب، فيكون جائز الرؤية في العقل، ثم الشرع ورد بإثباتها في الآخرة للمؤمنين»[1].

وقال الأوشي:

يـراه المؤمنـون بغـير كيف	وإدراك وضرب مـن مثـال
فـينسـون النـعيـم إذا رأوه	فيا خسران أهل الاعـتزال[2]

وقول الماتريدية بإثبات الرؤية ونفي الجهة والمقابلة قول متناقض، حتى أن المعتزلة صارت تسخر منهم ومن أمثالهم، فيقول قائلهم: «من سلم أن الله ليس في جهة وادعى مع ذلك أنه يرى فقد أضحك الناس على عقله»[3].

«ولهذا صار كثير من أهل العلم والحديث يصف أقوال هؤلاء بأن فيها نفاقاً وتناقضاً حيث يوافقون أهل السنة والجماعة على شيء من الحق ويخالفونهم

---

(١) التمهيد: ص ٤٠، ٤١. وانظر: تبصرة الأدلة: ل ٢٣٦ وما بعدها، بحر الكلام: ص ٢٩ - ٣١.

(٢) نثر اللآلىء: ص ٧٧، ٨٣، ضوء المعالي: ص ٤١، ٤٥، وانظر: سلام الأحكم: ص ١١٤، ١١٥، أصول الدين، للبزدوي: ص ٧٧، ٨٦، النور اللامع: ل ٧٢، ٧٣، ٧٦، ٨٦ - ٨٩، كشف الأسرار: ١/ ٥٩، المسايرة: ص ٣٦ - ٤٢، شرح الفقه الأكبر للقاري: ص ٨٣، ٨٤، شرح الطحاوية، للميداني: ص ٦٨ - ٧٢، الصحائف الإلهية: ص ٣٦٠ - ٣٦٧.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٨٨، وانظر: شرح الأصول الخمسة: ص ٢٤٩ - ٢٥٣، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٤/ ١٣٩ وما بعدها.

فيما هو أولى بالحق منه، ويفسرون ما يوافقون فيه بما يحيله عن حقيقته. . .»[1].

وحقيقة قول الماتريدية، أنهم أثبتوا ما لا يمكن رؤيته، حيث أنهم «جمعوا بين أمرين متناقضين. فإن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه يمتنع أن يرى بالعين، لو كان وجوده في الخارج ممكناً، فكيف وهو ممتنع؟. وإنما يقدر في الأذهان من غير أن يكون له وجود في الأعيان، فهو من باب الوهم والخيال الباطل»[2].

وقول الماتريدية هذا معلوم الفساد بالضرورة، كما أن الأحاديث المتواترة الواردة في الرؤية، دلت على أن المؤمنين يرون ربهم في جهة العلو، من وجوه، منها:

أحدها: «أن الرؤية في لغتهم لا تعرف إلا لرؤية ما يكون بجهة منهم. فأما رؤية ما ليس في الجهة فهذا لم يكونوا يتصورونه فضلاً عن أن يكون اللفظ يدل عليه،. . . فإنك لست تجد أحداً من الناس يتصور وجود موجود في غير جهة، فضلاً عن أن يتصور أنه يرى، فضلاً عن أن يكون اسم الرؤية المشهور في اللغات كلها يدل على هذه الرؤية الخاصة»[3].

الوجه الثاني: أنه ﷺ «شبه لهم رؤيته برؤية الشمس والقمر، وليس ذلك تشبيهاً للمرئي بالمرئي، ومن المعلوم أنه إذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب أن يرى في جهة من الرائي، كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك، فإنه لو لم يكن كذلك لأخبرهم برؤية مطلقة نتأولها على ما يتأول من يقول بالرؤية في غير جهة. أما بعد أن يستفسرهم عن رؤية الشمس صحوا ورؤية البدر صحوا، ويقول: (إنكم ترون ربكم كذلك): فهذا لا يمكن أن يتأول على الرؤية التي يزعمونها، فإن هذا اللفظ لا يحتملها لا حقيقة، ولا مجازاً»[1].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٨٩.

(٢) الفتاوى: ١٦/ ٨٧.

(٣) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٤١٠.

(٤) بيان تلبيس الجهمية: ٢/ ٤١٠، ٤١١، وانظر: الفتاوى: ١٦/ ٨٤، ٨٥.

الوجه الثالث: «أنه قال: (هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب، وهل تضارون في القمر ليس دونه سحاب) فشبه رؤيته برؤية أظهر المرئيات إذا لم يكن ثم حجاب منفصل عن الرائي يحول بينه وبين المرئي. ومن يقول إنه يرى في غير جهة يمتنع عنده أن يكون بينه وبين العباد حجاب منفصل عنهم، إذ الحجاب لا يكون إلا لجسم ولما يكون في جهة، وهم يقولون: الحجاب عدم خلق الإدراك في العين، والنبي ﷺ مثل رؤيته برؤية هذين النورين العظيمين إذا لم يكن دونهما حجاب»[1].

الوجه الرابع: «أنه أخبر أنهم (لا يضارون في رؤيته) وفي حديث آخر: (لا يضامون) ونفي الضير والضيم إنما يكون لإمكان لحوقه للرائي، ومعلوم إنما يسمونه رؤية وهو رؤية ما ليس بجهة من الرائي لا فوقه ولا شيء من جهاته لا يتصور فيها ضير ولا ضيم حتى ينفي ذلك، بخلاف رؤية ما يواجه الرائي ويكون فوقه فإنه قد يلحقه فيه ضيم وضير: إما بالازدحام عليه أو كلال البصر لخفائه كالهلال، وإما لجلائه كالشمس والقمر»[2].

* * *

وأما دليلهم العقلي على إمكان الرؤية ـ والذي حاصله أن كل موجود تصح رؤيته ـ فهو ضعيف جداً، لأنه يلزم منه رؤية الأصوات والروائح، والعلوم والإرادات، والمعاني، وجواز أكلها وشربها وشمها ولمسها.

ومعلوم أن «من الأشياء ما يرى ومنها ما لا يرى، والفارق بينهما لا يجوز أن يكون أموراً عدمية، لأن الرؤية أمر وجودي، والمرئي لا يكون إلا موجوداً، فليست عدمية لا تتعلق بالمعدوم، ولا يكون الشرط فيه إلا أمراً وجودياً، لا يكون عدمياً، وكل ما لا يشترط فيه إلا الوجود دون العدم كان بالوجود الأكمل أولى منه بالأنقص، فكل ما كان وجوده أكمل كان أحق بأن يرى، وكل ما لم يمكن أن يرى فهو أضعف وجوداً مما يمكن أن يرى، فالأجسام الغليظة أحق بالرؤية من الهواء، والضياء أحق بالرؤية من الظلام،

---

(١) المرجع السابق: ٢/ ٤١١.

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

لأن النور أولى بالوجود، والظلمة أولى بالعدم، والموجود الواجب الوجود أكمل الموجودات وجوداً وأبعد الأشياء عن العدم، فهو أحق بأن يرى، وإنما لم نره لعجز أبصارنا عن رؤيته لا لأجل امتناع رؤيته، . . .، فإذا كان في الدار الآخرة أكمل الله تعالى الآدميين وقواهم حتى أطاقوا رؤيته. . .»[1].

فالعقل إذاً دل على إمكان الرؤية ووقوعها، بدليل «أن الرؤية أمر وجودي لا يتعلق إلا بموجود، وما كان أكمل وجوداً كان أحق أن يرى. فالباري سبحانه أحق أن يرى من كل ما سواه، لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه»[2].

---

(١) منهاج السنة: ٢/٣٣١ ـ ٣٣٣، وانظر: الدرء: ١/٢٥٢.
(٢) مختصر الصواعق: ١/٢٨٠.

الفصل الخامس
عقيدة الماتريدية في القضاء والقدر

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مراتب القضاء والقدر عندهم.

المبحث الثاني: مذهبهم في أفعال العباد.

المبحث الثالث: مذهبهم في القدرة والاستطاعة والتكليف بما لا يطاق.



المبحث الأول

مراتب القضاء والقدر عندهم

الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان، ولا يصح الإيمان إلا به. قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ [الأحزاب: ٣٨]. وقال ﷺ في حديث عمر رضي الله عنه ـ عندما سأله جبريل عليه السلام عن الإيمان ـ: «أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره»[1].

والإيمان بالقدر ـ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ـ: «على درجتين كل درجة تتضمن شيئين:

فالدرجة الأولى: الإيمان بأن الله تعالى علم ما الخلق عاملون بعلمه القديم، الذي هو موصوف به أزلاً، وعلم جميع أحوالهم من الطاعات والمعاصي والأرزاق والآجال.

ثم كتب الله في اللوح المحفوظ مقادير الخلق: (فأول ما خلق الله القلم

---

(١) مسلم، في الإيمان: باب وصف جبريل للنبي ﷺ الإسلام والإيمان، رقم (٨). والترمذي: فيه أيضاً رقم (٢٧٣٨)، وأبو داود في السنة: باب في القدر، رقم (٤٦٩٥)، والنسائي، في الإيمان: باب نعت الإسلام: ٨/٩٧.
وأخرجه البخاري، من حديث أبي هريرة، في الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ: ١/١١٤، ومسلم، رقم (٩، ١٠)، وأبو داود، رقم (٤٦٩٨)، والنسائي: ٨/١٠١.

قال له: اكتب. قال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة)[1]، فما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، جفت الأقلام وطويت الصحف، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحج: ٧٠]، وقال: ﴿مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [الحديد: ٢٢].

وأما الدرجة الثانية: فهو مشيئة الله النافذة، وقدرته الشاملة، وهو الإيمان بأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه ما في السموات والأرض من حركة ولا سكون إلا بمشيئة الله سبحانه، لا يكون في ملكه إلا ما يريد، وأنه سبحانه وتعالى على كل شيء قدير من الموجودات والمعدومات.

فما من مخلوق في الأرض ولا في السماء إلا الله خالقه سبحانه، لا خالق غيره ولا رب سواه.

ومع ذلك فقد أمر العباد بطاعته وطاعة رسله، ونهاهم عن معصيته.

وهو سبحانه يحب المتقين، والمحسنين والمقسطين، ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ولا يحب الكافرين، ولا يرض عن القوم الفاسقين ولا يأمر بالفحشاء ولا يرض لعباده الكفر، ولا يحب الفساد.

والعباد فاعلون حقيقة، والله خالق أفعالهم، والعبد هو المؤمن والكافر والبر والفاجر، والمصلي والصائم، وللعباد قدرة على أعمالهم ولهم إرادة، والله خالقهم وخالق قدرتهم وارادتهم، كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ۝٢٨ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨، ٢٩]»[2].

---

(١) أبو داود، في السنة: باب في القدر، رقم (٤٧٠٠)، والترمذي، في القدر: رقم (٢١٥٦)، وفي التفسير: رقم (٢٣١٦)، وأحمد في المسند: ٣١٧/٥.

(٢) الفتاوى: ١٤٨/٣ ـ ١٥٠، وانظر: شفاء العليل، لابن القيم: ص ٢٩ ـ ٦٥، ط ١.

فالإيمان بالقدر إذاً، يشتمل على أربع مراتب، لا يكون العبد مؤمن بالقدر، حتى يؤمن بها، وهي:

١ ـ علم الله القديم، وأنه قد علم أعمال العباد قبل أن يعملوها.

٢ ـ كتابة ذلك في اللوح المحفوظ.

٣ ـ مشيئة الله العامة وقدرته الشاملة.

٤ ـ إيجاد الله لكل المخلوقات وأنه الخالق وكل ما سواه مخلوق.

وهذا هو قول أهل السنة والجماعة، وهو القول الحق الذي يدل عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين لهم بإحسان[1].

والماتريدية تثبت هذه المراتب: العلم والكتابة وعموم المشيئة والخلق، وما وقع منهم من انحراف في القضاء والقدر، إنما هو فيما يتعلق بأفعال العباد ـ كما سيأتي بيانه ـ.

وفي الحقيقة، أن هذه المراتب الأربع ليست بواضحة في كلام الماتريدية كوضوحها في كلام أهل السنة. فهم عندما يعرفون القضاء والقدر ينصون على العلم والخلق. أما المشيئة فيذكرونها في بحثهم لمسألة الإرادة، وأما الكتابة فقل أن يذكروها.

وفيما يلي بعض النقول عنهم توضح ما ذكر:

قال الماتريدي: «القضاء في حقيقته الحكم بالشيء والقطع على ما يليق به، وأحق أن يقطع عليه، فرجع مرة إلى خلق الأشياء، لأنه تحقيق كونها على ما هي عليه، وعلى الأولى بكل شيء أن يكون على ما خلق، إذ الذي خلق الخلق هو الحكيم العليم، والحكمة هي إصابة الحقيقة لكل شيء ووضعه موضعه، قال الله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبۡعَ سَمَٰوَاتٖ﴾ [فصلت: ١٢]، وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق أن قضى بهن، أي خلقهن وحكم...».

---

(١) معارج القبول: ٢/٢٩٤، الروضة الندية: ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣، القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، عبدالرحمن المحمود: ص ٢٧ ـ ٥٥، ٣٠٥ ـ ٣٢١، رسالة ماجستير.

ثم قال: «وأما القدر فهو على وجهين: أحدهما، الحد الذي عليه يخرج الشيء، وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر، من حسن أو قبح... وعلى مثل هذا قوله: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]. والثاني: بيان ما عليه يقع كل شيء من زمان ومكان، وحق وباطل، وما له من الثواب والعقاب...»(١).

وقال أيضاً: «الحمد لله... الذي فطر الخلق بقدرته، وصرفهم بحكمته على سابق علم ومشيئته... أنشأ الأشياء كيف شاء، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]»(٢).

وذكر أبو المعين النسفي في تعريف القضاء والقدر كلاماً نحو كلام الماتريدي(٣). وأما بالنسبة للمشيئة فقال: «وإذا ثبت أن الله تعالى هو الذي يتولى تخليق أفعال العباد، خيرها وشرها، طاعتها ومعصيتها، والله تعالى مختار في تخليق ما يخلق، غير مضطر فيه، ولا اختيار بدون الإرادة، ثبت أن ما وجد من أفعال العباد كلها بإرادة الله تعالى، وما لم يوجد منها لم يكن بإرادة الله تعالى، إذ لم يخلقه. ثم حاصل المذهب أن كل حادث حدث بإرادة الله تعالى، على أي وصف كان،...»(٤).

وقال الناصري: «... إنما أوجبوا الاعتقاد بسبق علم الله تعالى بكل كائن من خلقه قبل كونهم لأنه تعالى هو القديم الكامل وما سواه محدث، وثبوت العلم من صفات الكمال فيستحيل عليه الجهل لما فيه من التعري عن الكمال، وإنما قرنوا التخليق بالعلم لأن العلم بالمخلوق من شرط التخليق...»(٥).

---

(١) التوحيد: ص ٣٠٦، ٣٠٧.
(٢) التوحيد: ص ٢٢١، وانظر: ص ٢٨٧، ٢٩١، ٢٩٤، ٣٠٣، ٣٠٤.
(٣) التمهيد: ص ٨١، ٨٢، تبصرة الأدلة: ل ٤٢٧ ـ ٤٢٩.
(٤) التمهيد: ص ٧٥، تبصرة الأدلة: ل ٤١١ وما بعدها، ٣٧٨.
(٥) النور اللامع: ل ٥٥.

وقال أيضاً: «وأما قولهم: (وكل شيء يجري بقدرته ومشيئته)، فإنما قالوا ذلك لما قامت الأدلة القاطعة على أن كل حادث حدث فهو بإرادة الله تعالى وتخليقه وتكوينه خيراً كان أو شراً، حسناً كان أو قبيحاً، جوهراً كان أو عرضاً، وهو مذهب أهل السنة والجماعة - [يعني الماتريدية]»[1].

وقال مبيناً إثبات الكتابة: «.. وقد كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ جميع ما يكون وجميع ما تفعل العباد قبل خلقهم...»[2].

وقال صاحب (مميزات مذهب الماتريدية...) مشيراً إلى ثبوت مراتب القضاء والقدر عندهم: «.. وكون أفعال العباد بعلم الله تعالى وإرادته وتقديره وكتبه في اللوح لا يستلزم كون صدورها من العباد بالجبر...»[3].

فالماتريدية إذاً تثبت مراتب القضاء والقدر الأربع، العلم والكتابة والمشيئة والخلق، فلذا يعدون من مثبة القدر.

---

(١) النور اللامع: ل ٥٦.

(٢) النور اللامع: ل ١١٠، وانظر: ٥٧، ٥٨، ٦١، ٦٢، ٩٤، ٩٥.

(٣) مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية، ضمن مجموع: ل ٧٥، وانظر: تأويلات أهل السنة: ل ١٤٩، ٣٥١، سلام الأحكم: ص ٤٣ - ٤٩، أصول الدين للبزدوي: ص ٤١ - ٤٥، ٥٢، ٩٩، المسايرة: ص ١٢٣، ١٢٤، ١٣٣ - ١٣٨، ضوء المعالي: ص ٢٢، نثر اللآلىء: ص ٢٢ - ٢٤.

المبحث الثاني

مذهبهم في أفعال العباد

قالت الماتريدية أن أفعال العباد مخلوقة لله ـ كما تقدم الإشارة إلى ذلك ـ وأن الله تعالى خلقها كلها خيراً كانت أو شراً، واستدلوا على ذلك بأدلة كثيرة، نقلية وعقلية.

قال الماتريدي: «ثم الدليل عندنا من طريق القرآن على لزوم القول بخلق الأفعال، قوله: ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٣﴾ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٣، ١٤] فلو لم يكن جل ثناؤه خالقاً لما يجهر ويخفي لم يكن ليحتج به على علمه. . .، وأيضاً أن الله تعالى قال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢]، وقال في موضع آخر: ﴿وَقَدَّرْنَا فِيهَا ٱلسَّيْرَ ۖ سِيرُوا۟ فِيهَا لَيَالِىَ﴾ [سبأ: ١٨] أخبر أن تقدير السير والتسير فعله وبه كان السير. . .»(١).

وقال: «وأيضاً القول بالمتعارف في الخلق أن لا خالق غير الله ولا رب سواه، ولو جعلنا حدث الأفعال وخروجها من العدم إلى الوجود ثم فناءها بعد الوجود ثم خروجها على تقدير من أربابها لجعلنا لها وصف الخلق الذي به صار الخلق خلقاً، وفي ذلك لزوم القول بخالق سواه. . .»(٢).

وقال البزدوي: «قال أهل السنة والجماعة: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ومفعولة، والله تعالى موجدها ومحدثها ومنشئها. . .

---

(١) التوحيد: ص ٢٥٤.

(٢) التوحيد: ص ٢٣٠، وانظر: ص ٢٢١ ـ ٢٥٦.

وجه قول أهل السنة والجماعة، قول الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] والفعل شيء فيكون الله تعالى خالقه. وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] أي الذي تعملون فجعل أفعالنا مخلوقاته كأنفسنا. . . .

والدليل المعقول في المسألة: أن أفعال العبد لا يستحيل دخولها تحت قدرة الله تعالى، فإنها تدخل تحت قدرة الله تعالى، كما في المعلومات كلها فيما يدخل تحت علم العباد لا يستحيل دخوله تحت علم الله تعالى، فإذا لم يستحل دخولها تحت قدرة الله تعالى فالله تعالى غير متناهي القدرة، فيدخل تحت قدرته. . . وإذا دخل تحت قدرة الله تعالى يكون الله موجده كما في الأجسام»[1].

وقال أبو المعين النسفي: «وقال أهل الحق: للخلق أفعال بها صاروا عصاة ومطيعين، وهي مخلوقة لله تعالى. . . .

وأهل الحق يتعلقون بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الزمر: ٦٢] والآية خارجة مخرج التمدح، ولا تمدح بما يساويه فيه غيره، وفي إخراج فعل غيره عن تخليقه إزالة التمدح، لأنه يصير في التقدير، كأنه قال: خالق كل شيء وهو فعله، أو خالق كل شيء ليس بفعل لغيره، . . . وهذا باطل. . . وبقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦] أي وعملكم. . .

والمعقول لنا أن إثبات قدرة التخليق للعبد محال، لأن من شرط قدرة التخليق ثبوت العلم للخالق بالمخلوق قبل الوجود، بدليل قوله تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤]، وكذا بدائه العقول، واعتراف الخصوم باشتراط العلم يدلان على هذا، ثم الخلق لا علم لهم

---

(١) أصول الدين: ص ٩٩، ١٠٢، ١٠٥.

بكيفية الاختراع والإخراج من العدم إلى الوجود. . . فدل أن الفعل وجد بإيجاد الله تعالى»[1].

وقول الماتريدية بأن الله تعالى خالق أفعال العباد خيرها وشرها هو القول الحق الذي دل عليه السمع والعقل، وهو قول أهل السنة والجماعة وسلف الأمة.

لكن بالنسبة لعلاقة العباد بأفعالهم، فقد حاولت الماتريدية التوسط بين قول المعتزلة وقول الجبرية، فقالوا: أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي كسب من العباد.

قال الماتريدي: «إن حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب، ولله من طريق الخلق»[2].

وقال أبو المعين النسفي: «وعندنا فعل العبد هو مخلوق الله تعالى ومفعوله. . . . والله تعالى هو الذي يتولى إيجاده وإخراجه من العدم إلى الوجود، والعبد اكتسبه وباشره. . . .»[3].

وقال الناصري: «وأما قولهم: (وأفعال العباد خلق الله وكسب من العباد). ومعنى قولهم: (خلق الله تعالى)، أي مخلوقة لله تعالى وهي كسب من العباد»[4].

---

(١) التمهيد: ص ٦٢، ٦٤، ٦٥. وانظر: تبصرة الأدلة: ل ٣٧٢، ٣٩٣، ٣٩٤، بحر الكلام: ص ٤٠، ٤١، سلام الأحكم: ص ٦٠، ٦١، النور اللامع: ل ١١٤، المسايرة: ص ٩٥ - ١٠٠، شرح الفقه الأكبر، القاري: ص ٤٩، ٥٠، حاشية العصام على شرح العقائد النسفية: ص ١٥٩ - ١٦٣، مميزات مذهب الماتريدية: ل ٧٠، إشارات المرام: ص ٢٥٤، شرح العقيدة الطحاوية، للغنيمي الميداني: ص ١٢١.

(٢) التوحيد: ص ٢٢٨، وانظر: ص ٢٢٥، ٢٢٦.

(٣) تبصرة الأدلة: ل ٣٨٤، وانظر: ل ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٨٧، التمهيد: ص ٦٧، ٧٠، ٧١.

(٤) النور اللامع: ل ١١٤.

وقال صاحب (مميزات مذهب الماتريدية...): «فمذهب أهل الحق أن الله تعالى خالق لأفعال العبد كلها، وهو كاسب في أفعال الاختيار»[1].

وقد اختلفت عباراتهم في بيان معنى الكسب[2]، وحاصل كلامهم أن المؤثر في أصل الفعل قدرة الله تعالى، والمؤثر في صفة الفعل قدرة العبد. وتأثير العبد هذا، هو الكسب عندهم.

يوضح هذا البياضي، بقوله: «أصل الفعل بقدرة الله، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد وهو مذهب جمهور الماتريدية»[3]. وهم يقصدون بهذا أن الله تعالى لا يخلق فعل العبد إلا بعد أن يريده العبد ويختاره، وقد نصوا على ذلك.

قال أبو المعين النسفي: «وما يخترعه [أي الله تعالى] فيه [أي في العبد] باختيار العبد ذلك، وله عليه قدرة فأثر تعلق قدرته به كونه فعلاً له فيكون الله تعالى مخترعاً فعل العبد باختياره، لولا اختيار العبد وقصده اكتسابه لما خلقه الله تعالى فعلاً له...»[4].

وقال صدر الشريعة[5] في (التوضيح): «جرت عادته تعالى أنا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصداً جازماً من غير اضطرار إلى القصد، يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية، وإن لم نقصد لم يخلق....»[6].

وحقيقة قول الماتريدية هذا أن للعباد إرادة غير مخلوقة، وهي مبدأ

---

(١) مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية: ل ٧١.

(٢) التمهيد: ص ٧١، مميزات مذهب الماتريدية..: ل ٧١.

(٣) إشارات المرام: ص ٢٥٦، اللمعة، إبراهيم الحلبي: ص ٤٨.

(٤) تبصرة الأدلة: ل ٣٨٦، وانظر: التوحيد للماتريدي: مقدمة المحقق: ص ٤٢.

(٥) عبيدالله بن مسعود بن محمود المحبوبي، صاحب شرح الوقاية المعروف بصدر الشريعة توفي سنة ٧٤٧ هـ ببخارى. انظر: الفوائد البهية: ص ١٠٩ - ١١٢.

(٦) مميزات مذهب الماتريدية..: ل ٧٣، إشارات المرام: ص ٢٥٨، ٢٥٩، نظم الفرائد: ص ٥٣، الصحائف الإلهية: ص ٣٨٥، اللمعة: ص ٥٠، ٥١، وانظر: موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري: ص ٦٩، نظرية التكليف، عبدالكريم عثمان: ص ٣٣٨، ٣٨٠، القضاء والقدر، المحمود: ص ٢٥٦، ٣٠١.

الفعل، فالعباد على مذهبهم يتصرفون بمبادىء أفعالهم باستقلال تام كما يشاؤون، وخلق الله تعالى لأفعالهم إنما هو تبع لإرادتهم غير المخلوقة. وقولهم هذا قريب من قول المعتزلة.

ولا شك أن قول الماتريدية هذا باطل، لأن الله تعالى خالق كل شيء «ومعاذ الله والله أكبر وأجل وأعظم وأعز أن يكون في عبده شيء غير مخلوق له ولا هو داخل تحت قدرته ومشيئته، فما قدر الله حق قدره من زعم ذلك ولا عرفه حق معرفته ولا عظمه حق تعظيمه بل العبد جسمه وروحه وصفاته وأفعاله ودواعيه وكل ذرة فيه مخلوق لله خلقاً تصرف به في عبده... فهو عبد مخلوق من كل وجه وبكل اعتبار وفقره إلى خالقه وبارئه من لوازم ذاته وقلبه بيد خالقه وبين أصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريداً لما شاء وقوعه منه كارهاً لما لم يشأ وقوعه. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن...»[1].

وهذا لا يعني أن العبد مجبور لا اختيار له، بل إن الله تعالى خلقه على «نشأة وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله وتلك النشأة بمشيئة الله وقدرته وتكوينه فهو الذي خلقه وكونه كذلك، وهو لم يجعل نفسه كذلك بل خالقه وباريه جعله محدثاً لإرادته وأفعاله وبذلك أمره ونهاه وأقام عليه حجته وعرضه للثواب والعقاب فأمره بما هو متمكن من إحداثه ونهاه عما هو متمكن من تركه ورتب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال والتروك التي مكنه منها وأقدره عليها وناطها به وفطر خلقه على مدحه وذمه عليها مؤمنهم وكافرهم المقر بالشرائع منهم والجاحد لها فكان مريداً شائياً بمشيئة الله له ولولا مشيئة الله أن يكون شائياً لكان أعجز وأضعف من أن يجعل نفسه شائياً، فالرب سبحانه أعطاه مشيئة وقدرة وإرادة وعرفه ما ينفعه وما يضره وأمره أن يجري مشيئته وإرادته وقدرته في الطريق التي يصل بها إلى غاية صلاحه...»[2].

فأفعال العباد إذاً هي أفعالهم حقيقة، ومفعولة للرب تعالى، إذ أن

---

(١) شفاء العليل، لابن القيم: ص ١٤٤.

(٢) شفاء العليل: ص ١٣٧، ١٣٨.

الفعل غير المفعول. فالعبد فعل فعله حقيقة «والله خالقه وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة وخالق فاعليته، وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل... فربه تعالى هو الذي جعله فاعلاً بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التي يفعل بها»[1]. وبهذا يتضح المقال ويزول الإشكال والله الهادي إلى سواء السبيل.

---

(١) شفاء العليل: ص ١٣١.

المبحث الثالث

مذهبم في القدرة والاستطاعة والتكليف بما لا يطاق

أولاً: القدرة والاستطاعة:

الاستطاعة والطاقة والقدرة والوسع، ألفاظ متقاربة المعنى[1]، وضدها العجز، عرفها المتكلمون، بأنها: «صفة وجودية يتأتى معها الفعل بدلاً عن الترك والترك بدلاً عن الفعل»[2].

ومسألة الاستطاعة أو القدرة من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الفرق الإسلامية، تبعاً للخلاف الواقع في القدر. فالذين قالوا بالجبر ـ وهم الجهمية ومن وافقهم ـ قالوا بنفي الاستطاعة، لا مع الفعل ولا قبله، وذلك لأن العبد عندهم لا اختيار له[3]. والذين قالوا بنفي القدر وأن العبد خالق لفعله ـ وهم المعتزلة ومن وافقهم ـ أثبتوا الاستطاعة قبل الفعل، ونفوا أن تكون معه[4]. والذين قالوا بالكسب ـ وهم الأشاعرة ومن وافقهم ـ قالوا بأن

---

(١) انظر: شرح الطحاوية: ص ٤٩٩.

(٢) المواقف: ٢/٢٢٩، ط الآستانة، ١٣١١ هـ. وانظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي، ت، عبدالأمير الأعسم: ص ١٢٧، التعريفات، للجرجاني، ت، الأبياري: ص ٣٥.

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني: ص ٣٦، مقالات الإسلاميين: ١/٣١٢، الفرق بين الفرق: ص ١٢٨، ط الكوثري، التبصير في الدين: ص ٩٦، أصول الدين، للبغدادي: ص ٣٣٣، البدء والتاريخ: ٥/١٤٦، الغنية: ١/٩٤.

(٤) مقالات الإسلاميين: ١/٣٠٠، في التوحيد للنيسابوري: ص ٣٦٦ ـ ٣٧٠، شرح الأصول الخمسة: ٣٩٠، المحيط بالتكليف: ١/٣٥١، ٣٥٢، كتاب الشافي لابن حمزة: ٢/٢١٩، ٣/٥ ـ ٨.

الاستطاعة تكون مع الفعل لا قبله[1].

وأما جمهور الماتريدية فقد توسطوا في المسألة، فقالوا بإثبات الاستطاعة قبل الفعل ومعه.

فقالوا بأن الاستطاعة تقع على نوعين:

الأولى: سلامة الأسباب والآلات، وهي تتقدم الفعل.

الثانية: الاستطاعة التي يتهيأ بها الفعل، وتكون مع الفعل.

قال الماتريدي: «الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما: سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال.

والثاني: معنى لا يقدر على تبين حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل، لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه»[2].

قال أبو المعين النسفي: «ثم الاستطاعة والطاقة والقدرة والقوة، إذا أضيفت إلى العبد يراد بها كلها معنى واحد في مصطلح أهل الأصول.

ثم الاستطاعة عندنا قسمان:

أحدهما: سلامة الأسباب والآلات، وصحة الجوارح والأعضاء، وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]... وبقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]، وبقوله تعالى خبراً عن أهل النفاق: ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾ [التوبة: ٤٢]، أي لو كانت لنا الآلات والأسباب. وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة...

---

(١) الإنصاف: ص ٤٦، التمهيد: ط حيدر: ص ٣٢٣ - ٣٢٥، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص ١٥٢، ط دار الكتاب العربي، شرح السنوسية الكبرى: ص ٢٧٨، دار القلم، موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ص ١٤٠٦.

(٢) التوحيد: ص ٢٥٦، ٢٥٧.

والثانية: الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة، التي يتهيأ بها الفعل، وهي المعنية بقوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠] ألا ترى أن الله تعالى قد ذمهم بذلك، والذم إنما يلحقهم بانعدام حقيقة القدرة عند وجود سلامة الأسباب، وصحة الآلات، لا بانعدام سلامة الأسباب وصحة الآلات، لأن انتفاء تلك الاستطاعة لا يكون بتضييعه بل هو في ذلك مجبور، فلم يلحقهم الذم بالامتناع عن الفعل عند انتفائها. وكذا هي المعنية بقول صاحب موسى، عليهما السلام: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٦٧] وقوله: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾ [الكهف: ٧٥]إذ لو كان المراد بها سلامة الأسباب والآلات لما عاتبه على ترك الصبر.

والاستطاعة الثانية عرض، تحدث عندنا مقارنة للفعل...»[1].

وقول جمهور الماتريدية في الاستطاعة، هو القول الحق الذي دلت عليه الأدلة، وهو قول أهل السنة والجماعة.

قال الإمام الطحاوي رحمه الله: «والاستطاعة التي يجب بها الفعل، من نحو التوفيق الذي لايجوز أن يوصف المخلوق به تكون مع الفعل، وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكين وسلامة الآلات، فهي قبل الفعل، وبها يتعلق الخطاب...»[2].

قال الشارح: «والذي قاله عامة أهل السنة: أن للعبد قدرة هي مناط الأمر والنهي، وهذه قد تكون قبله، لا يجب أن تكون معه، والقدرة التي بها الفعل لابد أن تكون مع الفعل، لا يجوز أن يوجد الفعل بقدرة معدومة.

---

(١) التمهيد: ص٥٣، ٥٤، وانظر: تبصرة الأدلة: ل ٣٣١ وما بعدها، النور اللامع: ل١١٣، ١١٤، جامع المتون: ص١٨، ١٩، شرح العقيدة الطحاوية، للميداني الحنفي: ص١٢٠، ١٢١.

(٢) شرح الطحاوية: ص٤٩٩.

وأما القدرة التي من جهة الصحة والوسع، والتمكن وسلامة الآلات فقد تتقدم الأفعال، وهذه القدرة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]... وكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]... وكذا قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾ [المجادلة: ٤]. والمراد منه استطاعة الأسباب والآلات...

وأما دليل ثبوت الاستطاعة التي هي حقيقة القدرة، فقد ذكروا فيها قوله تعالى: ﴿مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ﴾ [هود: ٢٠]، والمراد نفي حقيقة القدرة، لا نفي الأسباب والآلات...»[1].

وبهذا بالتفصيل ينحل الإشكال الذي وقعت فيه الجهمية والمعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم.

ثانياً: التكليف بما لا يطاق:

مسألة التكليف بما لا يطاق هي أيضاً من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين طوائف المسلمين. وذلك تبعاً للخلاف الواقع في الاستطاعة والتحسين والتقبيح.

فالجهمية، قالت بجواز تكليف مالا يطاق مطلقاً، ومنه تكليف الأعمى البصر، والزمن أن يسير إلى مكة[2].

والمعتزلة، قالت بعدم جواز تكليف مالا يطاق، لأنه قبيح، والله تعالى منزه عن فعل القبيح فلا يجوز صدوره منه[3].

---

(١) شرح الطحاوية: ص ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، وانظر: الدرء ١/ ٦٠ ـ ٦٢، الفتاوى: ٨/ ١٢٩، ١٣٠، ٢٩٠ ـ ٣٠٢، ٣٧١ ـ ٣٧٧، ٣٩٠ ـ ٣٩٢، ٤٦٩ ـ ٤٧٤، ٤٧٩. ٤٨٠، ١٨/ ١٧٢، ١٧٣، القضاء والقدر، المحمود: ص ٢١٢ ـ ٢١٤.

(٢) الفتاوى: ٨/ ٢٩٧، وانظر: الملل والنحل: ص ٣٦.

(٣) شرح الأصول الخمسة: ص ١٣٣، ٣٩٦ ـ ٤٠٩، نظرية التكليف: ص ٣٠٠ ـ ٣٠٤.

والأشاعرة، قالوا بجواز تكليف مالا يطاق به عقلاً، وإن لم يقع في الشرع، وقد أجازوه عقلاً بناء على نفيهم الحسن والقبح العقليين(١).

وأما الماتريدية فقد وافقوا المعتزلة في هذه المسألة، فقالوا بعدم جواز تكليف مالا يطاق، لأنه فاسد عقلاً، ولعدم وجود القدرة التي هي مقتضى التكليف.

قال الماتريدي: «الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد في العقل»(٢).

وقال ابن الهمام: «ولا أعلم أحداً منهم [أي الماتريدية] جوز تكليف مالا يطاق»(٣).

وقال صاحب (نظم الفرائد): «ذهبت مشايخ الحنفية إلى أن التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز... احتج مشايخ الحنفية بأن التكليف إنما يتصور في أمر لو أتى به يثاب به ولو امتنع عنه يعاقب عليه، وذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لا يمكن إتيانه، وبأن قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾ [البقرة:٢٨٦] صريح في أن التكليف به غير واقع»(٤).

والصواب في المسألة هو التفصيل، أما إطلاق القول فيها فهو من البدع

---

(١) المستصفى، للغزالي: ٩٨/١، شرح المواقف: ١٦٠/١ ـ ١٦١، المطالب العالية، للرازي: ٢٦٧/٩ ـ ٢٧١، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٢) التوحيد: ص ٢٦٦.

(٣) المسايرة: ص ١٥٦.

(٤) نظم الفرائد: ص ٢٥، ٢٦، وانظر: أصول الدين، للبزدوي: ص ١٢٤، تبصرة الأدلة: ل ٣٥٥ وما بعدها، التمهيد: ص ٥٦ ـ ٦٠، النور اللامع: ل ١١٣، ١١٤، المسايرة: ص ١٢٧ ـ ١٣٠، ١٥٦، ١٦٨ ـ ١٧١، كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري: ١٩١/١، حاشية العصام: ص ١٧٤، ١٧٥، إشارات المرام: ص ٢٤٨ ـ ٢٥٢، جامع المتون: ص ١٨، شرح العقائد النسفية (حاشية الخيالي): ص ١٢٦، ١٢٧، ط، الآستانة.

المحدثة. كما نص على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية[1].

فيقال: «تكليف مالا يطاق ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: مالا يطاق للعجز عنه، كتكليف الزمن المشي، وتكليف الإنسان الطيران ونحو ذلك، فهذا غير واقع في الشريعة عند جماهير أهل السنة المثبتين للقدر...

والثاني: مالا يطاق للاشتغال بضده، كاشتغال الكافر بالكفر، فإنه هو الذي صده عن الإيمان، وكالقاعد في حال قعوده. فإن اشتغاله بالقعود يمنعه أن يكون قائماً، والإرادة الجازمة لأحد الضدين تنافي إرادة الضد الآخر، وتكليف الكافر الإيمان من هذا الباب.

ومثل هذا ليس بقبيح عقلاً عند أحد من العقلاء، بل العقلاء متفقون على أمر الإنسان ونهيه بما لا يقدر عليه حال الأمر والنهي لاشتغاله بضده، إذا أمكن أن يترك ذلك الضد ويفعل الضد المأمور به.

و... هذا لا يدخل فيما لا يطاق... فإنه لا يقال للمستطيع المأمور بالحج إذا لم يحجٍ إنه كلف بما لا يطيق، ولا يقال لمن أمر بالطهارة والصلاة فترك ذلك كسلاً أنه كلف مالا يطيق»[2].

---

(١) الدرء: ١/٦٥، الفتاوى: ٨/٤٦٩.

(٢) منهاج السنة: ٣/١٠٤، ١٠٥، وانظر: الدرء: ١/٦٤، ٦٥، شرح الطحاوية: ص ٥١٥ ـ ٥١٨، موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ص ١٤٠٢ ـ ١٤٠٤، الحكمة والتعليل في أفعال الله، المدخلي: ص ١٢٨ ـ ١٣٠.



الفصل السادس

الإيمان عند الماتريدية

ويشتمل على ستة مباحث:

المبحث الأول: معنى الإيمان وحقيقته.

المبحث الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه.

المبحث الثالث: الاستثناء في الإيمان.

المبحث الرابع: الإيمان والإسلام.

المبحث الخامس: حكم إيمان المقلد.

المبحث السادس: حكم مرتكب الكبيرة.



المبحث الأول
معنى الإيمان وحقيقته

ذهب جمهور المحققين من الماتريدية - وعلى رأسهم الماتريدي - إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط. وذهب بعضهم إلى أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان[1].

وغاية ما استدلوا به على صحة قولهم هو:

١ ـ أن الإيمان في اللغة هو التصديق، وهو باق على معناه اللغوي، لم ينقل إلى غيره، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾ [يوسف: ١٧].

٢ ـ أن الكفر ضد الإيمان، والكفر هو التكذيب والجحود، وهما يكونان بالقلب، فكذا ما يضادهما.

٣ ـ أن الله قد فرق بين الإيمان والأعمال، وذلك بما ورد في كثير من الآيات من عطف الأعمال على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة.

٤ ـ أن الله خاطب المؤمنين بالإيمان قبل فرض الأعمال، فدل ذلك على عدم دخول الأعمال في مسمى الإيمان.

قال أبو المعين النسفي: «الإيمان في اللغة عبارة عن التصديق، فكل من صدق غيره فيما يخبره يسمى في اللغة مؤمناً به، ومؤمناً له. قال الله تعالى - خبراً عن إخوة يوسف صلوات الله عليهم: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [يوسف:

---

(١) انظر: شرح العقائد النسفية: ص ٥٥، ٥٦، وحاشية قاسم الحنفي على المسايرة: ص ٢٩٠ - ٢٩٣، شرح ضوء المعالي: ص ١٩، ٢٠.

١٧]، أي بمصدق لنا. ثم إن هذا اللغوي، وهو التصديق بالقلب، هو حقيقة الإيمان الواجب على العبد حقاً لله تعالى، وهو أن يصدق الرسول ﷺ، فيما جاء به من الله تعالى، فمن أتى بهذا التصديق فهو مؤمن فيما بينه وبين الله تعالى. . .، فمن جعله لغير التصديق فقد صرف الاسم عن المفهوم في اللغة إلى غير المفهوم، وفي تجويز ذلك إبطال اللسان، وتعطيل اللغة، ورفع طريق الوصول إلى اللوازم الشرعية، والدلائل السمعية، يحققه أن ضد الإيمان هو الكفر، والكفر هو التكذيب والجحود، وهما يكونان بالقلب، فكذا ما يضادهما، إذ لا تضاد يتحقق عند تغاير المحلين، والذي يدل عليه أن الله تعالى فرق بين الإيمان وبين كل عبادة بالاسم المعطوف عليه، ما فرق بين العبادات بالأسماء المعطوفة المفعولة لها، على ما قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَـٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [التوبة: ١٨]. فقد عطف إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة على الإيمان، ولاشك في ثبوت المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [يونس: ٩]. . .

يحققه أن الله تعالى خاطب باسم الإيمان، ثم أوجب الأعمال على العباد، على ما قال الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة: ١٨٣] وذا دليل التغاير وقصر اسم الإيمان على التصديق.

وبالوقوف على هذا يثبت بطلان قول من جعل الأعمال إيماناً، وهو قول فقهاء أصحاب الحديث، وأكثر متكلميهم»[1].

---

(١) التمهيد: ص ٩٩ ـ ١٠١، وانظر: تبصرة الأدلة: ل ٤٧٣ ـ ٤٧٦، التوحيد، للماتريدي: ص ٣٧٣ ـ ٣٧٩، سلام الأحكم: ص ٦٠، ١٤٧، ١٥٩، ١٦٠، أصول الدين، للبزدوي: ص ١٤٦، ١٤٩ ـ ١٥١، النور اللامع: ل ٨، ١٨، ٧٤، ٧٥، ١٠٣، المسايرة: ص ٢٨٥ ـ ٣١٤، ضوء المعالي: ص ١٩، ٢٠، نثر اللآلىء: =

والجواب عما ذكروه هو كما يلي:

أولاً: قولهم أن الإيمان في اللغة هو التصديق. وهو باق على معناه لم ينقل إلى غيره...

والجواب عن ذلك من وجوه:

١ ـ يقال لهم: «مما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث، إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم. ولهذا قال الفقهاء: الأسماء ثلاثة أنواع: نوع يعرف حده بالشرع. كالصلاة والزكاة، ونوع يعرف حده باللغة. كالشمس والقمر، ونوع يعرف حده بالعرف. كلفظ القبض، ولفظ المعروف في قوله: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ﴾ [النساء: ١٩] ونحو ذلك....

فاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج ونحو ذلك، قد بين الرسول ﷺ ما يراد بها في كلام الله ورسوله، وكذلك لفظ الخمر وغيرها،... فلو أراد أحد أن يفسرها بغير ما بينه النبي ﷺ لم يقبل منه...»[1].

ومعلوم أن النبي ﷺ قد بين المراد باسم الإيمان والإسلام والنفاق والكفر «بياناً لا يحتاج معه إلى الاستدلال على ذلك بالاشتقاق وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك، فلهذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله، فإنه شاف كاف، بل معاني هذه الأسماء معلومة من حيث الجملة للخاصة والعامة، بل كل من تأمل ما تقوله الخوارج والمرجئة في معنى الإيمان، علم بالاضطرار أنه مخالف للرسول، ويعلم بالاضطرار أن طاعة الله ورسوله من مقام الإيمان»[2].

٢ ـ القول بالترادف بين الإيمان والتصديق غير صحيح، بدليل «أنه

= ص ٢١١، جامع المتون: ص ٤، شرح العقيدة الطحاوية، للميداني: ص ٩٨، ٩٩، بيان الاعتقاد: ل ٣.

(١) الإيمان، لابن تيمية: ص ٢٤١.

(٢) الإيمان: ص ٢٤١، ٢٤٢.

يقال للمخبر إذا صدق: صدقه، ولا يقال: آمنه، ولا آمن به. بل يقال: آمن له، كما قال تعالى: ﴿فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: ٢٦]، [وقال]: ﴿فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِۦ عَلَىٰ خَوْفٍ﴾ [يونس: ٨٣]... ففرق بين المعدى بالباء والمعدى باللام، فالأول يقال للمخبر به، والثاني للمخبر، ولا يرد كونه يجوز أن يقال: ما أنت بمصدق لنا، لأن دخول اللام لتقوية العامل، كما إذا تقدم المعمول، أو كان العامل اسم فاعل، أو مصدراً، على ما عرف في موضعه».

كما أن «الفرق بينهما ثابت في المعنى، فإن كل مخبر عن مشاهدة أو غيب، يقال له في اللغة: صدقت، كما يقال له: كذبت، فمن قال: السماء فوقنا، قيل له: صدقت.

وأما لفظ الإيمان فلا يستعمل إلا في الخبر عن الغائب، فيقال لمن قال: طلعت الشمس: صدقناه، ولا يقال: آمنا له، فإن فيه أصل معنى الأمن، والائتمان إنما يكون في الخبر عن الغائب، فالأمر الغائب هو الذي يؤتمن عليه المخبر»[1].

٣ ـ وعلى فرض صحة القول بالترادف بين الأيمان والتصديق، فإن القول بأن التصديق لا يكون إلا بالقلب أو بالقلب واللسان، عنه جوابان:

«أحدهما: المنع، بل الأفعال تسمى تصديقاً، كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «العينان تزنيان وزناهما النظر، والأذن تزني وزناها السمع، واليد تزني وزناها البطش، والرجل تزني وزناها المشي، والقلب يتمنى ذلك ويشتهي، والفرج يصدق ذلك أو يكذبه»[2]. وكذلك قال أهل اللغة وطوائف

---

(١) شرح الطحاوية: ص ٣٦٨، ٣٦٩، الإيمان: ص ٢٤٦.

(٢) البخاري: في الاستئذان، باب زنى الجوارح دون الفرج: ٢٦/١١، ومسلم في القدر، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنا، رقم (٢٦٥٧)، وأبو داود، في النكاح، باب ما يؤمر به من غض البصر، رقم (٢١٥٢)، وأحمد في المسند: ٢٧٦/٢، ٣١٧، ٣١٩، ٣٤٣.

من السلف والخلف. قال الجوهري: والصِدِّيقُ، مثال الفِسِّيقِ: الدائم التَصْدِيقِ، ويكون الذي يُصَدِّقُ قولَه بالعمل[1]، وقال الحسن البصري: ليس الإيمان بالتحلي ولا بالتمني، ولكنه ما وقر في القلوب وصدقته الأعمال...

الثاني: أنه إذا كان أصله التصديق، فهو تصديق مخصوص، كما أن الصلاة دعاء مخصوص، والحج قصد مخصوص، والصيام إمساك مخصوص، وهذا التصديق له لوازم صارت لوازمه داخلة في مسماه عند الإطلاق، فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، ويبقى النزاع لفظياً: هل الإيمان دال على العمل بالتضمن أو باللزوم؟»[2].

ثانياً: قولهم أن الكفر ضد الإيمان، والكفر هو التكذيب والجحود، وهما يكونان بالقلب، فكذا ما يضادهما.

يقال لهم: «إن لفظ الإيمان في اللغة، لم يقابل بالتكذيب، كلفظ التصديق فإنه من المعلوم في اللغة أن كل مخبر يقال له: صدقت أو كذبت، ويقال: صدقناه، أو كذبناه، ولا يقال لكل مخبر: آمنا له أو كذبنا له، ولا يقال: أنت مؤمن له، أو مكذب له، بل المعروف في مقابلة الإيمان لفظ الكفر. يقال: هو مؤمن أو كافر، والكفر لا يختص بالتكذيب، بل لو قال: أنا أعلم أنك صادق، لكن لا أتبعك، بل أعاديك وأبغضك، وأخالفك، ولا أوافقك، لكان كفره أعظم، فلو كان الكفر المقابل للإيمان ليس هو التكذيب فقط، علم أن الإيمان ليس هو التصديق فقط، بل إذا كان الكفر يكون تكذيباً، ويكون مخالفة ومعاداة وامتناعاً بلا تكذيب، فلا بد أن يكون الإيمان تصديقاً، مع موافقة وموالاة وانقياد، لا يكفي مجرد التصديق...، فيجب أن يكون كل مؤمن مسلماً منقاداً للأمر، وهذا هو العمل»[3].

ثالثاً: استدلالهم بالآيات الوارد فيها عطف العمل على الإيمان وقولهم بأن العطف يقتضي المغايرة.

---

(١) الصحاح: ٤/١٥٠٦.
(٢) الإيمان: ص ٢٤٨، ٢٥١.
(٣) الإيمان: ص ٢٤٧.

يقال لهم: إن الإيمان يرد في النصوص مطلقاً عن العمل ويرد مقروناً بالعمل، فأما إذا ورد مطلقاً فإنه يكون مستلزماً للأعمال، - إذ لا يمكن تصور وجود إيمان القلب مع انتفاء جميع الأعمال -، وذلك كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟﴾ [الحجرات: ١٥]. وقوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»[(١)]. وقوله ﷺ: «من غشنا فليس منا»[(٢)].

وأما إذا عطف العمل على الإيمان، فإن العطف هنا لا يقتضي المغايرة بل هو من باب عطف الخاص على العام أو الجزء على الكل، وذلك كقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨] وقوله: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ﴾ [البقرة: ٩٨]، ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ...﴾ [محمد: ٢] ونحوها من الآيات. والله تعالى عطف العمل على الإيمان، حتى لا يظن أحد أنه يكتفي بإيمان القلب فقط، بل لا بد معه من العمل الصالح[(٣)].

رابعاً: قولهم، بأن الله خاطب المؤمنين بالإيمان قبل فرض العمل، فدل ذلك على عدم دخول الأعمال في مسمى الإيمان.

فيقال لهم: «إن قلتم، إنهم خوطبوا به قبل أن تجب تلك الأعمال، فقبل وجوبها لم تكن من الإيمان، وكانوا مؤمنين الإيمان الواجب عليهم قبل أن

---

(١) البخاري، في المظالم: باب النهي بغير إذن صاحبه: ٥/١١٩، ومسلم في الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بالمعاصي.. رقم (٥٧)، وأبو داود، في السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم (٤٦٨٩)، والترمذي، في الإيمان، باب ما جاء لا يزني الزاني وهو مؤمن رقم (٢٦٢٧)، وأحمد في المسند: ٢/٢٤٣، ٣١٧.

(٢) مسلم، في الإيمان، باب قول النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا»، رقم (١٠١، ١٠٢)، وأحمد في المسند: ٢/٤١٧.

(٣) انظر: الإيمان: ص١٤٣، ١٤٤، ١٤٩، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٩، ١٧١، الفتاوى: ٧/١٩٥ - ١٩٨، شرح الطحاوية: ص٣٧٨ - ٣٨١.

يفرض عليهم ما خوطبوا بفرضه، فلما نزل إن لم يقروا بوجوبه لم يكونوا مؤمنين، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ولهذا لم يجيء ذكر الحج في أكثر الأحاديث التي فيها ذكر الإسلام والإيمان. . . وذلك لأن الحج آخر ما فرض من الخمس، فكان قبل فرضه لا يدخل في الإيمان والإسلام، فلما فرض أدخله النبي ﷺ في الإيمان إذا أفرد، وأدخله في الإسلام إذا قرن بالإيمان وإذا أفرد»[1].

وبهذا يتبين لنا تهافت قولهم وتساقط استدلالاتهم وأن ما ذهبوا إليه خلاف الحق والصواب.

وأما القول الحق في المسألة، هو ما دل عليه الكتاب والسنة، وأجمع عليه سلف الأمة، من أن الإيمان: اعتقاد بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالأركان.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ۝ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾. [الأنفال: ٢ - ٤]

وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣] أي صلاتكم إلى بيت المقدس. وقال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]. وقال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥].

وأما الأدلة من السنة على أن الإيمان: اعتقاد وقول وعمل فكثيرة جداً، فمن ذلك حديث وفد عبدالقيس. حيث قال لهم رسول الله ﷺ بعد أن

---

(١) الفتاوى: ٧/١٩٧.

أمرهم بالإيمان بالله وحده: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس...»[1].

وقال شارح الطحاوية بعد أن ذكر هذا الحديث: «ومعلوم أنه لم يرد أن هذه الأعمال تكون إيماناً بالله بدون إيمان القلب، لما قد أخبر في مواضع أنه لا بد من إيمان القلب، فعلم أن هذه مع إيمان القلب هو الإيمان.

وأي دليل على أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان فوق هذا الدليل؟ فإنه فسر الإيمان بالأعمال ولم يذكر التصديق، للعلم بأن هذه الأعمال لا تفيد مع الجحود»[2].

وكذلك قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، فأفضلها قول: لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[3].

وقوله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً»[4].

وقوله ﷺ: «البذاذة من الإيمان»[5].

وحكى إجماع السلف على أن الإيمان: اعتقاد وقول وعمل غير واحد

---

(١) البخاري: في الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان: ١/١٢٩، ومسلم: في الإيمان، باب الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله، رقم (١٧)، والترمذي: في الإيمان، باب ما جاء في إضافة الفرائض إلى الإيمان، رقم (٢٦١٤)، وأحمد: في المسند: ١/٢٢٨.

(٢) شرح الطحاوية: ص ٣٨١.

(٣) البخاري: في الإيمان، باب أمور الإيمان بلفظ: (الإيمان بضع وستون شعبة والحياء شعبة من الإيمان): ١/٥١، ومسلم: في الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، رقم (٣٥)، وأبو داود: في السنة، باب في رد الإرجاء، رقم (٤٦٧٦)، وأحمد: في المسند: ٢/٣٧٩، ٤٤٥.

(٤) الترمذي: في الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، رقم (١١٦٢)، وأبو داود: في السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم (٤٦٨٢)، وأحمد: في المسند: ٢/٢٥٠، ٤٧٢، ٥٢٧.

(٥) أبو داود: في الترجل، الباب الأول، رقم (٤١٦١)، وابن ماجه: في الزهد، رقم (٤١١٨).

من العلماء. قال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «كان الإجماع من الصحابة، والتابعين من بعدهم، ومن أدركناهم، يقولون: قول وعمل ونية، لا يجزىء واحد من الثلاث إلا بالآخر»[1].

وقال الإمام البخاري رحمه الله: «لقيت أكثر من ألف رجل من أهل العلم أهل الحجاز ومكة والمدينة والكوفة والبصرة وواسط وبغداد والشام ومصر... أدركتهم وهم متوافرون منذ أكثر من ست وأربعين سنة... فما رأيت واحداً منهم يختلف في هذه الأشياء: أن الدين قول وعمل وذلك لقول الله: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]»[2].

وقال الإمام ابن عبدالبر رحمه الله: «أجمع أهل الفقة والحديث على أن الإيمان قول وعمل، ولا عمل إلا بنية، والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان»[3].

وقال الإمام البغوي رحمه الله: «اتفقت الصحابة والتابعون، فمن بعدهم من علماء السنة على أن الأعمال من الإيمان، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ ..﴾ إلى قوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ يُنفِقُونَ﴾ [الأنفال: ٢، ٤] فجعل الأعمال كلها إيماناً...

وقالوا: إن الإيمان قول وعمل وعقيدة، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية...»[4].

---

(١) شرح أصول الاعتقاد، لأبي القاسم اللالكائي: ص ٨٨٦، ٨٨٧، الإيمان، لابن تيمية: ص ١٧٥.
(٢) شرح أصول الاعتقاد، اللالكائي: ص ١٧٣، ١٧٤، وانظر: ص ٨٨٩.
(٣) التمهيد: ٢٣٨/٩، وانظر: ص ٢٤٣.
(٤) شرح السنة: ٣٨/١، ٣٩.

والأدلة من الكتاب والسنة، والآثار الواردة عن السلف في أن الإيمان: قول وعمل واعتقاد، كثيرة جداً، ولعل فيما ذكر يتضح الحق والصواب لطالبه، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

المبحث الثاني
زيادة الإيمان ونقصانه

هذه المسألة مبنية على التي قبلها، فإن الماتريدية لما قالت، بأن الإيمان هو التصديق، وأن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان، قالوا بعدم زيادة الإيمان ونقصانه، وبنوا ذلك على أن التصديق لا يتصور فيه الزيادة والنقص.

قال الحكيم السمرقندي: «ينبغي أن يعلم أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، لأن من يرى الزيادة والنقصان في الإيمان فهو مبتدع، والزيادة والنقصان إنما تكون في الأفعال لا في الإيمان... ولم يقل أحد من العلماء والصالحين أن الإيمان يزيد وينقص»[1].

وقال أبو المعين النسفي: «وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق، وهو لا يتزايد في نفسه، دل أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، فلا زيادة له بانضمام الطاعات إليه، ولا نقصان له بارتكاب المعاصي، إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلهما»[2].

وإذا تبين لنا مما تقدم بطلان قول الماتريدية في حقيقة الإيمان، فإنه

---

(١) سلام الأحكم: ص ١٨٩، ١٩٠، وانظر: ص ١٩٣ - ١٩٧.

(٢) التمهيد: ص ١٠٢، وانظر: تبصرة الأدلة: ل ٤٧٨، بحر الكلام: ص ٤٥ - ٤٧، أصول الدين، للبزدوي: ص ١٥٣، شرح العقائد النسفية: ص ٥٦ - ٥٩، المسايرة: ص ٣٢٥ - ٣٣٠، شرح الفقه الأكبر، للقاري: ص ٨٧، ٨٨، النكت والفوائد، للبقاعي: ل ٢٤٧، بيان الاعتقاد: ل ٤، شرح العقيدة الطحاوية، للميداني: ص ٩٩ - ١٠٣.

تلقائياً يسقط قولهم بنفي زيادة الإيمان ونقصانه. وإضافة لهذا فإن زيادة الإيمان ونقصانه ثابتة بنص الكتاب والسنة وإجماع السلف.

قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَـٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران: ١٧٣]، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]. وقال تعالى: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾ [مريم: ٧٦] وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ﴾ [الفتح: ٤]. وقال تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَـٰنًا﴾ [المدثر: ٣١].

ومن السنة، قوله ﷺ: «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير»(١).

وقوله ﷺ في النساء: «ما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن...»(٢).

وقوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة...»(٣).

وقوله ﷺ: «من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله، فقد استكمل الإيمان»(٤).

---

(١) البخاري: في الإيمان، باب زيادة الإيمان ونقصانه: ١/١٠٣، ومسلم: في الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلاً، رقم (٣٢٥).

(٢) مسلم: في الإيمان، باب بيان نقصان الإيمان بنقصان الطاعات، رقم (٧٩)، وأبو داود: في السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم (٤٦٧٩).

(٣) تقدم تخريجه: ص ٤٥٢.

(٤) أبو داود: في السنة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه، رقم (٤٦٨١)، وأحمد: في المسند: ٣/٤٣٨، ٤٤٠.

والآثار عن السلف في إثبات زيادة الإيمان ونقصانه أكثر من أن تحصر، فمن ذلك: قول عبدالله بن مسعود رضي الله عنه في دعائه: «اللهم زدنا إيماناً ويقيناً وفقهاً»[1].

وقال معاذ بن جبل رضي الله عنه: (اجلس بنا نؤمن ساعة - يعني نذكر الله عز وجل)[2].

وقال أبو الدرداء وابن عباس وأبو هريرة رضي الله عنهم: «الإيمان يزيد وينقص»[3].

وقال جندب بن عبدالله البجلي رضي الله عنه: «كنا مع النبي ﷺ ونحن فتيان حزاورة [يعني أشداء] فتعلمنا الإيمان قبل أن نتعلم القرآن، ثم تعلمنا القرآن بعد فازددنا إيماناً»[4].

وقد تقدم نقل الإمام ابن عبدالبر والإمام البغوي إجماع السلف على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية[5].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وثبت لفظ الزيادة والنقصان في الإيمان عن الصحابة، ولم يعرف لهم مخالف من الصحابة...»[6].

وأما احتجاجهم على نفي زيادة الإيمان ونقصانه بأن التصديق القلبي لا يقبل الزيادة ولا النقصان، فهو باطل نقلاً وعقلاً.

فقد دل النقل على أن الإيمان القلبي يتفاوت كما في حديث الخروج من النار المتقدم.

---

(١) شرح أصول الاعتقاد، اللالكائي: ص ٩٤٢، الشريعة، للآجري: ص ١١٢.
(٢) الإيمان، لابن أبي شيبة: ص ٧٢، شرح أصول الاعتقاد: ص ٩٤٣.
(٣) شرح أصول الاعتقاد: ص ٩٤٤، ٩٤٥، الشريعة: ص ١١١.
(٤) شرح أصول الاعتقاد: ص ٩٤٦، ٩٤٧.
(٥) انظر: ص ٤٥٣.
(٦) الفتاوى: ٧/ ٢٢٤.

كما أنه لا يشك عاقل في أن المؤمنين يتفاوتون في التقوى تفاوتاً عظيماً، وأعظم أسباب ذلك تفاوتهم في التصديق القلبي.

قال الإمام النووي رحمه الله: «فالأظهر ـ والله أعلم ـ أن نفس التصديق يزد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم. بحيث لا تعتريهم الشبه ويتزلزل إيمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وإن اختلفت عليهم الأحوال، وأما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم ونحوهم فليسوا كذلك فهذا مما لا يمكن إنكاره ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر الصديق رضي الله عنه لا يساويه تصديق آحاد الناس، ولهذا قال البخاري في صحيحه، قال ابن أبي مليكة[(١)]: «أدركت ثلاثين من أصحاب النبي ﷺ كلهم يخاف النفاق على نفسه ما منهم أحد يقول أنه على إيمان جبريل وميكائيل»[(٢)] والله أعلم[(٣)].

وقد صرح الأيجي[(٤)] في المواقف بأن التصديق يقبل الزيادة والنقصان. فقال: «والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين:

الأول: القوة والضعف. قولكم، الواجب اليقين والتفاوت لاحتمال النقيض. قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك، ثم ذلك يقتضي أن يكون إيمان النبي ﷺ وآحاد الأمة سواء، وأنه باطل إجماعاً...

---

(١) هو عبدالله بن عبيدالله بن أبي مليكة القرشي، تابعي مشهور، كان قاضياً لعبدالله بن الزبير، مات سنة (١١٧ هـ)، تذكرة الحفاظ: ١٠١/١، تهذيب التهذيب: ٣٠٦/٥.

(٢) البخاري: في الإيمان، باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وهو لا يشعر: ١٠٩/١.

(٣) شرح صحيح مسلم: ١٤٨/١، ١٤٩، وانظر أيضاً: المنثورات وعيون المسائل المهمات، للإمام النووي: ص ٢٩٨، فتح الباري: ٤٦/١، ٤٧.

(٤) الإيجي: هو عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار الإيجي الشيرازي، الشافعي، متكلم أشعري مشهور، صاحب كتاب المواقف في علم الكلام، والرسالة العضدية.. توفي سنة (٧٥٦ هـ)، طبقات الشافعية: ١٠٨/٦، الدرر الكامنة: ٣٢٣/٢، معجم المؤلفين: ١٢٠/٥.

الثاني: التصديق التفصيلي في أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال، والنصوص دالة على قبوله لهما»[1].

فلا ريب إذاً أن القول الحق في المسألة هو أن الإيمان يزيد وينقص، يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي، كما هو مذهب سلف الأمة.

---

(١) المواقف: ص ٣٨٨، وقد بين شيخ الإسلام ابن تيمية أن الإيمان القلبي يزيد وينقص من ثمانية أوجه، بكلام لا مثيل له، انظر: الفتاوى: ٧/٥٦٢ - ٥٧٤، الإيمان: ص ١٩٣ - ١٩٨.

المبحث الثالث

الاستثناء في الإيمان

يقصد بالاستثناء في الإيمان، تعليق الإيمان بالمشيئة. وهو قول المؤمن: أنا مؤمن إن شاء الله.

والخلاف في هذه المسألة وقع تبعاً للخلاف في حقيقة الإيمان، وحاصل الأقوال التي قيلت في الاستثناء ثلاثة أقوال:

الأول: القول بوجوب الاستثناء. وهو قول الكلابية ومن وافقهم.

الثاني: القول بتحريمه. وهو قول المرجئة والجهمية.

الثالث: القول بجواز الأمرين باعتبارين. وهو قول أهل السنة والجماعة وسلف الأمة[1].

والماتريدية لما قالوا بأن الإيمان هو التصديق وأنه لا يقبل الزيادة والنقصان، منعوا الاستثناء في الإيمان، وقالوا أن الاستثناء شك، ومن شك في تصديقه فهو كافر.

قال الماتريدي: «الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمي به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه، لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده مما إذا استثنى فيه لم يصح ذلك المعنى، فعلى ذلك أمره في الجملة، نحو أن يقول: أشهد أن لا إله إلا الله إن شاء الله، أو محمد رسول الله إن

(١) انظر: الإيمان، لابن تيمية: ٣٦٦، شرح الطحاوية: ٣٨٨.

شاء الله، وكذلك الشهادة بالبعث والملائكة والرسل والكتب»[1].

وقال أبو المعين النسفي: «ثم لما كان [أي الإيمان] اسماً للتصديق... وهو شيء حقيقي معلوم الحد فإذا حصل بهذا الحد كان الذات به مؤمناً كالقعود والجلوس والسواد والبياض وغير ذلك، لما كانت معاني معلومة الحد متى وجدت بحقيقتها كان الذات بها قاعداً جالساً أسود أبيض فكذا هذا...

وبمعرفة هذا يعرف... أن التصديق لما وجد فقد وجد الإيمان بحقيقته، فقول من يقول أنا مؤمن إن شاء الله مع وجود حقيقة التصديق كقول من يقول أنا قائم إن شاء الله وأنا قاعد إن شاء الله مع وجود حقيقة ذلك، وذلك باطل فكذا هذا...»[2].

وقال في بحر الكلام: «وحجتنا وهو أن الاستثناء يرفع جميع العقود نحو الطلاق والعتاق والنكاح والبيع، فكذلك يرفع عقد الإيمان، ولأنا أجمعنا على أنه إذا قال العبد لا إله إلا الله إن شاء الله، أو قال أشهد أن محمداً رسول الله إن شاء الله أو قال آمنت بالله وبالملائكة وبالكتب واليوم الآخر إن شاء الله يكون كافراً، وكذلك إذا قال أنا مؤمن إن شاء الله يكون كافراً لأنه شاك في إيمانه وهذا لأن كل أمر متحقق في الحال أو في الماضي من الزمان لا يحسن الاستثناء فيه»[3].

فالماتريدية منعوا الاستثناء في الإيمان، وذلك لأن مفهوم وحقيقة الإيمان عندهم التصديق أو التصديق والقول.

وأما أهل السنة والجماعة وسلف الأمة، فقد قالوا بجواز الاستثناء في الإيمان، وذلك لأن الإيمان عندهم قول وعمل واعتقاد، والاستثناء عندهم إنما

---

(١) التوحيد: ٣٨٨.
(٢) تبصرة الأدلة: ل ٤٨٠، ٤٨١، التمهيد: ١٠٥، ١٠٦.
(٣) بحر الكلام: ٤٤، وانظر: شرح العقائد النسفية: ٥٩، ٦٠، النور اللامع: ل ٨، ٩٨، ٩٩، المسايرة: ٣٣٨ ـ ٣٤١، بيان الاعتقاد: ل ٤، ٥، نظم الفرائد: ٤٨، ٤٩.

هو في الأعمال لا في أصل الإيمان، والمقصود به عدم تزكية النفس لورود النهي عن ذلك، كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمْۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٢].

قال الإمام الآجري رحمه الله: «صفة أهل الحق ممن ذكرنا من أهل العلم الاستثناء في الإيمان لا على جهة الشك ـ نعوذ بالله من الشك في الإيمان ـ ولكن خوف التزكية لأنفسهم من استكمال للإيمان لا يدري أهو ممن يستحق حقيقة الإيمان أم لا؟

وذلك أن أهل العلم من أهل الحق إذا سئلوا: أمؤمن أنت؟ قال: آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجنة والنار وأشباه هذا والناطق بهذا والمصدق بقلبه مؤمن وإنما الاستثناء في الإيمان لا يدري: أهو ممن يستوجب ما نعت الله عز وجل به المؤمنين من حقيقة الإيمان أم لا؟

هذا طريق الصحابة رضي الله عنهم والتابعين لهم بإحسان عندهم أن الاستثناء في الأعمال لا يكون في القول والتصديق بالقلب وإنما الاستثناء في الأعمال الموجبة لحقيقة الإيمان»(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما مذهب سلف أصحاب الحديث كابن مسعود وأصحابه، والثوري، وابن عيينة، وأكثر علماء الكوفة، ويحيى بن سعيد القطان فيما يرويه عن علماء أهل البصرة، وأحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة فكانوا يستثنون في الإيمان وهذا متواتر عنهم...، بل صرح أئمة هؤلاء بأن الاستثناء إنما هو، لأن الإيمان يتضمن فعل الواجبات، فلا يشهدون لأنفسهم بذلك، كما لا يشهدون لها بالبر والتقوى، فإن ذلك مما لا يعلمونه، وهو تزكية لأنفسهم بلا علم»(٢).

---

(١) الشريعة: ١٣٦، وانظر: شرح أصول الاعتقاد، اللالكائي: ٩٦٥ وما بعدها.
(٢) الإيمان: ٣٧٤.

فالخلاف بين أهل السنة والجماعة والماتريدية وغيرهم من المرجئة في مسألة الاستثناء، إنما هو راجع للخلاف في حقيقة الإيمان، وإذا تبين لنا مما تقدم فساد قول الماتريدية في حقيقة الإيمان، ظهر لنا عدم صحة قولهم بمنع الاستثناء في الإيمان. فلا حاجة إذاً لمناقشتهم في المسألة، فالأمر واضح وبين.

المبحث الرابع
الإيمان والإسلام

ومن المسائل التي وقع فيها نزاع وخلاف بين طوائف المسلمين مسألة الفرق بين مسمى الإيمان والإسلام، وذلك «لكثرة ذكرهما، وكثرة كلام الناس فيهما، والاسم كلما كثر التكلم فيه، فتكلم به مطلقاً، ومقيداً بقيد، ومقيداً بقيد آخر في موضع، كان هذا سبباً لاشتباه بعض معناه، ثم كلما كثر سماعه كثر من يشتبه عليه ذلك، ومن أسباب ذلك أن يسمع بعض الناس بعض موارده، ولا يسمع بعضه، ويكون ما سمعه مقيداً بقيد أوجبه اختصاصه بمعنى، فيظن معناه في سائر موارده كذلك، فمن اتبع علمه حتى عرف مواقع الاستعمال عامة، وعلم مأخذ الشبهة، أعطى كل ذي حق حقه، وعلم أن خير الكلام كلام الله، وأنه لا بيان أتم من بيانه...»[1].

وللناس في المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أن الإسلام والإيمان اسمان لمسمى واحد.

الثاني: أن الإسلام الكلمة والإيمان العمل.

الثالث: التفصيل، وذلك بأن حالة اقترانهما غير حالة إفرادهما. فإذا اقترنا كان المقصود بالإسلام الأعمال الظاهرة، والإيمان الأمور الباطنة، وإذا أفردا كان معناهما واحد ودخل أحدهما في الآخر، ويكون المقصود جميع أمور الدين الظاهرة والباطنة[2].

---

(١) الإيمان: ٣٠٤.

(٢) انظر الإيمان: ٣١٧، ٣١٨، جامع العلوم والحكم، لابن رجب: ٣٥، ٣٦ ط ٢،

والماتريدية في هذه المسألة ذهبت إلى أن الإسلام والإيمان شيء واحد، وأنه لا تغاير بينهما، ولا ينفك أحدهما عن الآخر، وإذا زال أحدهما زال الآخر.

واستدلوا على قولهم هذا بعدة أدلة ذكرها الماتريدي وتابعه عليها عامة الماتريدية.

قال الماتريدي: «وأما القول عندنا في الإيمان والإسلام أنه واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد، وإن كانا قد يختلفان في المعنى باللسان. . . .

ثم من جهة التحقيق بالمراد في الدين إن الإيمان هو اسم لشهادة العقول والآثار بالتصديق على وحدانية الله تعالى، وأن له الخلق والأمر في الخلق، لا شريك له في ذلك، والإسلام هو إسلام المرء نفسه بكلّيتها، وكذا كل شيء لله تعالى بالعبودية لله لا شريك فيه، فحصلا من طريق المراد فيهما على واحد، . . .

ثم الأصل أنه من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلماً، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون مؤمناً، ثبت أنهما في الحقيقة واحد. ومعلوم أن الذي يسع له التسمي بأحدهما يسع بالآخر، وأن الذي به يختلف الأديان إنما هو الاعتقاد لا بأفعال سواه، وبالوجود يستحق كل الاسم المعروف، لذلك وجب ما قلنا.

وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩] وقال: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، فالمؤمن بالصفة التي يصير بها مؤمناً لا يخلو من أن يكون أتى بالإسلام الذي هو الدين عند الله، أو أتى ببعضه لا كله، أو ابتغى غير دين الله، فإن قال بالأول أذعن للحق، وإن قال بالثاني فهو إذاً لم يبتغ به ديناً إنما ابتغى بعضه، وذلك بعيد، بل شهد الله على مثله بأنه كافر حقاً. . . وإن قال بالثالث: صير دار المؤمنين النار، وأبطل جميع ما جاء به الرسل من الأمر بالإيمان بهم، . . .

= الحلبي، شرح الطحاوية: ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، لوامع الأنوار البهية: ١/ ٤٢٩.

ثم قد ثبت أنهما واحد في التحقيق على ما جرى به أحكام القرآن، قال الله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٦] فألزمهم اسم الإسلام بالذي به صاروا مؤمنين، ومثله في يونس: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ يَٰقَوۡمِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيۡهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسۡلِمِينَ ﴾ [يونس: ٨٤] فصيرهم بالذي آمنوا مسلمين، وقال عز وجل: ﴿ يَمُنُّونَ عَلَيۡكَ أَنۡ أَسۡلَمُواْۖ قُل لَّا تَمُنُّواْ عَلَيَّ إِسۡلَٰمَكُمۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾ [الحجرات: ١٧] صير ذلك منهم إسلاماً لو صدقوا في إيمانهم، وكذلك به يكونون مؤمنين. وقالت الملائكة: ﴿ فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦] فصير الذين كانوا مسلمين مؤمنين»[1].

وقول الماتريدية بأن مسمى الإسلام والإيمان واحد، ضعيف ومخالف لمجموع أدلة الكتاب والسنة.

فالله تعالى «قد فسر الإيمان بأن الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبين أيضاً أن العمل بما أمر يدخل في الإيمان، ولم يسم الله الإيمان بملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت إسلاماً، بل إنما سمى الإسلام الاستسلام له بقلبه وقصده وإخلاص الدين والعمل بما أمر به، كالصلاة والزكاة خالصاً لوجهه، فهذا هو الذي سماه الله إسلاماً وجعله ديناً. وقال: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥]. . .

وهذا يقتضي أن كل من دان بغير دين الإسلام فعلمه مردود، وهو

---

(١) التوحيد: ٣٩٤ - ٣٩٧، وانظر: أصول الدين، للبزدوي: ١٥٤، ٢٢١، تبصرة الأدلة، للنسفي: ل ٤٨٢، النور اللامع، للناصري: ل ٧٤، حاشية ابن قطلوبغا على المسايرة: ٢٩٦ - ٢٩٨، جامع المتون: ٢٣.

خاسر في الآخرة، فيقتضي وجوب دين الإسلام وبطلان ما سواه، لا يقتضي أن مسمى الدين هو مسمى الإيمان، بل أمرنا أن نقول: «آمنا بالله»، وأمرنا أن نقول: ﴿وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦]، فأمرنا باثنين، فكيف نجعلهما واحداً؟!»(١).

وقولهم بأن الإسلام والإيمان شيء واحد، يلزمهم فيه، أحد أمرين: إما أن يقولوا أن الإسلام هو التصديق. وهذا ما لم يقله أحد من أهل اللغة، وأما أن يقولوا أن الأعمال داخلة في مسمى الإيمان، وهذا خلاف قولهم.

والقول بأن كل مؤمن مسلم، هذا حق لا مرية فيه، ولكن إطلاق القول بأن كل مسلم مؤمن أو من أتى بشرائط الإسلام فهو مؤمن غير صحيح. بدليل أن «الإسلام يتناول من أظهر الإسلام وليس معه شيء من الإيمان، وهو المنافق المحض، ويتناول من أظهر الإسلام مع التصديق المجمل في الباطن ولكن لم يفعل الواجب كله لا من هذا ولا هذا، وهم الفساق، يكون في أحدهم شعبة نفاق، ويتناول من أتى بالإسلام الواجب وما يلزمه من الإيمان، ولم يأت بتمام الإيمان الواجب»(٢).

فقد يكون مسلماً يعبد الله كما أمره ولا يعبد غيره ويخافه ويرجوه، ولكن لم يخلص إلى قلبه أن يكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما، ولا أن يكون الله ورسوله والجهاد في سبيله أحب إليه من جميع أهله وماله، وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه، وأن يخاف الله لا يخاف غيره، وأن لا يتوكل إلا على الله، وهذه كلها من الإيمان الواجب، وليست من لوازم الإسلام، فإن الإسلام هو الاستسلام وهو يتضمن الخضوع لله وحده، والانقياد له، والعبودية لله وحده، وهذا قد يتضمن خوفه ورجاءه، وأما طمأنينة القلب بمحبته وحده، وأن يكون أحب إليه مما سواهما، وبالتوكل عليه وحده، وبأن يحب لأخيه المؤمن ما يحب لنفسه، فهذه من حقائق الإيمان التي تختص به،

---

(١) الإيمان، لابن تيمية: ٣٥٠، ٣٥١.
(٢) الإيمان: ٣٦٥.

فمن لم يتصف بها، لم يكن من المؤمنين حقاً وإن كان مسلماً، وكذلك وجل قلبه إذا ذكر الله، وكذلك زيادة الإيمان إذا تليت عليه آياته»[1].

وما استدلوا به من الأدلة السمعية هو دليل على نقيض قولهم، فإن الله تعالى قال: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾[آل عمران: ١٩]، وقال: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ﴾ [آل عمران: ٨٥]، وقال: ﴿وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ [المائدة: ٣]، ولم يقل قط، إن الدين عندالله الإيمان، ولا قال: ومن يبتغ غير الإيمان ديناً، ولا رضيت لكم الإيمان ديناً. فدل ذلك على عدم صحة القول بترادف مسمى الإسلام والإيمان.

ويوضح هذا أن «الإيمان أصله معرفة القلب وتصديقه، وقوله، والعمل تابع لهذا العلم والتصديق ملازم له، ولا يكون العبد مؤمناً إلا بهما، وأما الإسلام فهو عمل محض مع قول، والعلم والتصديق ليس جزء مسمّاه، لكن يلزمه جنس التصديق، فلا يكون عمل إلا بعلم، لكن لا يستلزم الإيمان المفصل الذي بينه الله ورسوله، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمۡ يَرۡتَابُواْ وَجَٰهَدُواْ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ﴾ [الحجرات: ١٥]. فإن كثيراً من المسلمين مسلم باطناً وظاهراً ومعه تصديق مجمل، ولم يتصف بهذا الإيمان»[2].

ولهذا أمرنا الله تعالى أن نقول: ﴿ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾، وأمرنا أن نقول: ﴿وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦] وكذلك قول موسى عليه السلام: ﴿يَٰقَوۡمِ إِن كُنتُمۡ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ فَعَلَيۡهِ تَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّسۡلِمِينَ﴾ [يونس: ٨٤]. فلو كان مسماها واحدا ـ كما قالت الماتريدية ـ لكن هذا تكريراً. وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ [الأحزاب: ٣٥]

---

(١) الإيمان: ٣٦٤.

(٢) الإيمان: ٣٢٢.

وكذلك كان النبي ﷺ يقول إذا قام من الليل: «اللهم لك أسلمت، وبك آمنت...»[1].

وكذا استدلالهم بآية الحجرات دل على نقيض قولهم، فإن «القوم لم يقولوا أسلمنا، بل قالوا: آمنا، والله أمرهم أن يقولوا أسلمنا ثم ذكر تسميتهم بالإسلام، فقال: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [الحجرات: ١٧] [أي] في قولكم: آمنا، ولو كان الإسلام هو الإيمان لم يحتج أن يقول: إن كنتم صادقين، فإنهم صادقون في قولهم: أسلمنا، مع أنهم لم يقولوا،...»[2].

وأما احتجاجهم بقوله تعالى: ﴿فَأَخۡرَجۡنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدۡنَا فِيهَا غَيۡرَ بَيۡتٖ مِّنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥، ٣٦] «فلا حجة فيه، لأن البيت المخرج كانوا متصفين بالإسلام والإيمان، ولا يلزم من الاتصاف بهما ترادفهما»[3].

إذاً، فقول الماتريدية بأن الإيمان والإسلام مترادفان، ولا فرق بينهما، قول غير صحيح.

والقول الحق الذي دلت عليه الأدلة، هو القول بالتلازم بين الإيمان والإسلام، فإنهما إذا اجتمعا في الذكر، كان المقصود بالإيمان الأمور الباطنة، وبالإسلام الأعمال الظاهرة. وإذا افترقا كان المقصود بهما واحد وهو الأمور الظاهرة والباطنة.

---

(١) البخاري: في قيام الليل، باب التهجد بالليل: ٣/٣، ٤، ومسلم: في صلاة المسافرين، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، رقم (٧٦٩)، ومالك: في الموطأ، في مس القرآن، باب ما جاء في الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل: ١/٢١٥، والنسائي: في قيام الليل، باب ذكر ما يستفتح به القيام: ٣/٢٠٩ ـ ٢١٠، وأحمد: في المسند: ١/٢٩٨، ٣٠٢، ٣٠٨.

(٢) الإيمان: ٣٢٠.

(٣) شرح الطحاوية: ٣٨٧.

والأدلة على ذلك كثيرة منها: حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث قال: (بينما نحن جلوس عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي ﷺ، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: يا محمد: أخبرني عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً. قال: صدقت. قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه، قال: فأخبرني عن الإيمان، قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره، . . .»[1] الحديث.

فقد فرق النبي ﷺ بين الإيمان والإسلام، فجعل الإيمان الأمور الباطنة من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. . . وجعل الإسلام الأعمال الظاهرة من صلاة وصيام وحج . . .

فدل ذلك على أن الإيمان والإسلام إذا اجتمعا افترقا.

وكذلك حديث وفد عبد قيس، حيث قال لهم رسول الله ﷺ بعد أن أمرهم بالإيمان بالله وحده: «أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس. . .»[2].

فدل هذا الحديث على أن الإيمان والإسلام إذا افترقا اجتمعا وكان المقصود بهما واحد.

---

(١) مسلم: في الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، رقم (٨)، وأبو داود: في السنة، باب في القدر، رقم (٤٦٩٥)، والترمذي: في الإيمان، رقم (٢٦١٣)، والنسائي: في الإيمان، باب نعت الإسلام. . .: ٩٧/٨.

(٢) تقدم تخريجه: ص ٤٥٢.

وقوله ﷺ: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم»[1].

وقوله عليه الصلاة والسلام: «الإيمان بضع وسبعون شعبة فأعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق...»[2].

والأدلة الدالة على صحة هذا القول أكثر من أن تحصر وفيما ذكر كفاية، والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١) الترمذي: في الإيمان، باب ١٢، رقم (٢٦٢٩)، والنسائي: في الإيمان، باب صفة المؤمن: ٨/١٠٤، ١٠٥.

(٢) تقدم تخريجه: ص ٤٥٢.

المبحث الخامس

حكم إيمان المقلد

البحث في هذه المسألة كان نتيجة لإيجاب المتكلمين النظر والاستدلال على كل مكلف. فإنهم لما جعلوا النظر العقلي أول الواجبات وأصل العلم، اختلفوا في حكم من آمن ولم ينظر ويستدل، على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه لا يصح إيمانه، ويكون كافراً.

الثاني: أن إيمانه صحيح، ولكنه آثم على تركه النظر والاستدلال.

الثالث: أن يكون مقلداً لا علم له بدينه، لكنه ينفعه هذا التقليد، ويصير به مؤمناً غير عاص(١).

والماتريدية لما قالت بوجوب النظر والاستدلال، ذهب جمهورهم إلى أن من آمن ولم ينظر ويستدل، يكون إيمانه صحيحاً، ولكنه يأثم على تركه للنظر والاستدلال. وذهب بعضهم إلى أنه يكون مقلداً ولا يأثم على تركه النظر والاستدلال.

قال الناصري: «قال الإمام سيف الحق، أبو المعين: ثم المذهب أن المقلد الذي لا دليل معه مؤمن، وحكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعاته، وإن كان عاصياً بترك النظر والاستدلال وحكمه حكم غيره من فساق أهل الملة...».

---

(١) انظر: النبوات، لابن تيمية: ٦١، الدرء: ٤٤١/٧، ٤٤٢، لوامع الأنوار البهية: ٢٦٧/١ - ٢٧٦.

ثم قال أبو المعين: «ذهب أكثر المتكلمين إلى أنه لا بد لثبوت الإيمان وكونه نافعاً من دليل ينبني عليه اعتقاده، غير أن أبا الحسن الرستغفني... قال: إذا بنى اعتقاده على قول الرسول وعرف أنه رسول وأنه ظهرت على يده المعجزات ثم قبل منه القول في حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته من غير أن عرف صحة كل من ذلك بدليل عقلي كان كافياً»[1].

وقال الأوشي:

وإيمان المقلد ذو اعتبار   بأنواع الدلائل كالنصال[2]

وقال الزرنوجي[3]: «فإن إيمان المقلد وإن كان صحيحاً عندنا لكن يكون آثماً بترك الاستدلال»[4].

والأقوال الثلاثة في المسألة ـ وقول الماتريدية ضمنها ـ باطلة لأنها قد بنيت على أصل باطل، وهو أن النظر والاستدلال أصل الدين والإيمان، وهم يقصدون بالنظر، الاستدلال على وجود الله بدليل حدوث الأجسام، وقد تقدم بيان فساد هذا الدليل بالتفصيل[5].

وهذا النظر والاستدلال الذي جعلوه أول الواجبات، هو نظر واستدلال مبتدع، فإن من المعلوم بالاضطرار «أن الرسول لم يدع الخلق بهذا النظر، ولا

---

(١) النور اللامع: ل ٨، ٩.
(٢) نثر اللآلىء: ١٩٠.
(٣) برهان الدين أو برهان الإسلام الزرنوجي، صاحب كتاب تعليم المتعلم وهو تلميذ برهان الدين المرغيناني صاحب (الهداية)، توفي تقريباً عام ٦٤٠ هـ. الجواهر المضية: ١/٥، ١٢٦، ٢/٧٤، ١٤٦، ٦٢٩، ٤/٢١٩، ٣٦٤، الفوائد البهية: ٥٤، معجم المؤلفين: ٣/٤٣، تعليم المتعلم، تحقيق مروان قباني، المقدمة: ١٨ ـ ٢٩.
(٤) تعليم المتعلم طريق التعلم: ١٣، ط بمبي، ٧١ بتحقيق مروان قباني، المكتب الإسلامي. وانظر: أصول الدين للبزدوي: ١٥٢، ١٥٣، المسايرة، وحاشية قاسم عليها: ٣٠٠ ـ ٣٠٢، نظم الفرائد: ٤٠ ـ ٤٢، شرح الفقه الأكبر، المنسوب للماتريدي: ١٥، ١٦.
(٥) انظر: ص ١٩٤ وما بعدها.

بهذا الدليل لا عامة الخلق ولا خاصتهم فامتنع أن يكون هذا شرطاً في الإيمان والعلم، وقد شهد القرآن والرسول لمن شهد له من الصحابة وغيرهم بالعلم وأنهم عالمون بصدق الرسول، وبما جاء به، وعالمون بالله، وبأنه لا إله إلا الله ولم يكن الموجب لعلمهم هذا الدليل المعين، كما قال تعالى: ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ وَيَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [سبأ: ٦]، وقال: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران: ١٨]. وقال: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ﴾ [الرعد: ١٩].

وقد وصف باليقين والهدى والبصيرة في غير موضع كقوله: ﴿وَبِٱلْأٓخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾ وقوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾ [البقرة: ٥] وقوله: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: ١٠٨]. وأمثال ذلك فتبين أن هذا النظر والاستدلال الذي أوجبه هؤلاء وجعلوه أصل الدين ليس مما أوجبه الله ورسوله، ولو قدر أنه صحيح في نفسه، وأن الرسول أخبر بصحته لم يلزم من ذلك وجوبه، إذ قد يكون للمطلوب أدلة كثيرة...، فلو كانت هذه الطريق صحيحة عقلاً، وقد شهد لها الرسول والمؤمنون الذين لا يجتمعون على ضلالة بأنها طريق صحيحة لم يتعين مع إمكان سلوك طرق أخرى، كما أنه في القرآن سور وآيات قد ثبت بالنص والإجماع أنها من آيات الله الدالة على الهدى. ومع هذا فإذا اهتدى الرجل بغيرها وقام بالواجب ومات ولم يعلم بها ولم يتمكن من سماعها لم يضره، كالآيات المكية التي اهتدى بها من آمن ومات في حياة النبي ﷺ قبل أن ينزل سائر القرآن، فالدليل يجب طرده لا يجب عكسه»[1].

قال الإمام النووي رحمه الله في شرحه لقول النبي ﷺ: (أُمرت أن أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...) الحديث: «فيه دلالة ظاهرة لمذهب

---

(١) النبوات: ٦١، ٦٢، وانظر: الفتاوى: ٢٠/٢٠٢ ـ ٢٠٤.

المحققين والجماهير من السلف والخلف أن الإنسان إذا اعتقد دين الإسلام اعتقاداً جازماً لا تردد فيه كفاه ذلك وهو مؤمن من الموحدين، ولا يجب عليه تعلم أدلة المتكلمين ومعرفة الله تعالى بها خلافاً لمن أوجب ذلك وجعله شرطاً في كونه من أهل القبلة، وزعم أنه لا يكون له حكم المسلمين إلا به. وهذا المذهب هو قول كثير من المعتزلة وبعض أصحابنا المتكلمين وهو خطأ ظاهر. فإن المراد التصديق الجازم وقد حصل، ولأن النبي ﷺ اكتفى بالتصديق بما جاء به ﷺ ولم يشترط المعرفة بالدليل فقد تظاهرت بهذا أحاديث في الصحيحين يحصل بمجموعها التواتر بأصلها والعلم القطعي»[(1)].

ويقال لهم: أن المستدل بالكتاب والسنة والإجماع ليس بمقلد بل هو متبع للدليل، فإن «العلم النافع هو الذي جاء به الرسول دون مقدرات الأذهان ومسائل الخرص والألغاز، وذلك بحمد الله تعالى أيسر شيء على النفوس تحصيله وحفظه وفهمه، فإنه كتاب الله الذي يسره للذكر، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ [القمر: ١٧]... وسنة رسوله وهي بحمد الله تعالى مضبوطة محفوظة... وإنما الذي هو غاية الصعوبة والمشقة مقدرات الأذهان وأغلوطات المسائل والفروع والأصول التي ما أنزل الله بها من سلطان...»[(2)].

بل أن الإعراض عما أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء ونحوهم من الشيوخ وغيرهم هو التقليد الذي ذمه الله تعالى في كتابه كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠] وقوله: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُوا۟ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المائدة: ١٠٤].

---

(٢) شرح صحيح مسلم: ١/٢١٠ - ٢١١.

(٢) أعلام الموقعين: ٢/٢٥٧، وانظر: الصواعق: ٣/٨٣٤ - ٨٣٥.

والماتريدية وغيرهم من المتكلمين، قد وقعوا في هذا التقليد الذي ذمه الله تعالى، من وجهين:

الأول: أنهم أعرضوا عن كتاب الله ورسوله واعتمدوا على عقولهم.

الثاني: أنهم قلدوا شيوخهم وأكابرهم فيما زعموه من النظر والاستدلال - كدليل حدوث الأجسام والأعراض -[1] وهذا واضح وبين في كتبهم من أولهم إلى آخرهم.

فحقيقة الأمر إذاً، أنهم هم الذين قد وقعوا في التقليد الذي حرمه الله تعالى ورسوله، وأما من رجع إلى الكتاب والسنة. فقد أخذ العلم من معينه الصافي، وأصاب عين الدليل.

---

(١) انظر: تفسير القرطبي: ٢/ ٢١٠ وما بعدها.
دراسات في الفلسفة الإسلامية، محمود قاسم: ١٧٢، ١٧٣.

المبحث السادس
حكم مرتكب الكبيرة

ذهبت الماتريدية إلى أن مرتكب الكبيرة ـ غير المستحل لها ـ لا يخرج من الإيمان ولا يدخل الكفر، بل هو مؤمن كامل الإيمان، لعدم زوال التصديق، وهو مع إيمانه فاسق مستحق للوعيد لعدم طاعته لله تعالى واقترافه للمعاصي والآثام.

وقالوا: وإذا مات مرتكب الكبيرة من غير توبة، فهو تحت مشيئة الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له، وإن عذب يخرج من النار لا محالة.

قال أبو المعين النسفي: «وأما أهل الحق فإنهم يقولون: إن من اقترف كبيرة غير مستحل لها، ولا مستحف بمن نهى عنها بل لغلبة شهوة أو حمية يرجو الله أن يغفر له ويخاف أن يعذبه عليها، فهذا اسمه المؤمن، وبقي على ما كان عليه من الإيمان ولم يزل عنه إيمانه، ولم ينتقص، ولا يخرج من الإيمان إلا من الباب الذي دخله. وحكمه أنه لو مات من غير توبة، فلله تعالى فيه المشيئة، إن شاء عفا عنه بفضله وكرمه، أو ببركة ما معه من الإيمان والحسنات، أو بشفاعة بعض الأخيار، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه، ثم عاقبة أمره الجنة لا محالة، ولا يخلد في النار.

أما الاسم فلأن الإيمان هو التصديق والكفر هو التكذيب وهذا الذي ارتكب هذه الكبيرة... كان التصديق معه باقياً، وما دام التصديق موجوداً كان التكذيب منعدماً، لمضادة بينهما، فالقول بكفره والتكذيب منعدم، أو بزوال الإيمان والتصديق قائم أو بثبوت النفاق والتصديق في القلب متقرر، قول ظاهر الفساد...

ثم إطلاق اسم الفاسق لما أنه خرج عن حد الائتمار، والفسق في اللغة هو الخروج، ثم الخروج عن الائتمار. . . لا يضاد التصديق، فيبقى التصديق، وإذا بقي كان المصدق مؤمناً ضرورة»[1].

وقال الأوشي:

ولا يقضى بكفر وارتداد ... بعهر أو بقتل واختزال[2]

وقال:

ومرجو شفاعة أهل خير ... لأصحاب الكبائر كالجبال[3]

وقال:

ذو الإيمان لا يبقى مقيماً ... لشؤم الذنب في دار اشتعال[4]

وقول الماتريدية بأن مرتكب الكبيرة فاسق وليس بكافر حق وصواب، وأما زعمهم بأن الفسق لا أثر له على الإيمان، وأن مرتكب الكبيرة مؤمن كامل الإيمان، فلا شك ولا ريب أنه باطل وغير صحيح. وهم قالوا بهذا لأن العمل غير داخل في مسمى الإيمان عندهم، وأن الإيمان شيء واحد لا يزيد ولا ينقص. وقد تقدم معنا بيان فساد قولهم هذا، وأن الحق الذي دل عليه الكتاب والسنة، أن الإيمان قول وعمل واعتقاد، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية[5].

والحق والصواب في الحكم على مرتكب الكبيرة بالنسبة لأحكام الدنيا، أن يقال: هو «مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، ولا يعطى

---

(١) التمهيد: ٩٢، ٩٣، وانظر: تبصرة الأدلة: ل ٤٥٤ وما بعدها، بحر الكلام: ٤٧، ٤٨.

(٢) نثر اللآلىء: ٢١٣.

(٣) نثر اللآلىء: ٢٦٣.

(٤) نثر اللآلىء: ٢٧٧، وانظر: التوحيد للماتريدي: ٣٢٩ - ٣٦٥، سلام الأحكم: ٢٣ - ٣٢، ٥٠، ١٣٤، أصول الدين للبزدوي: ١٣١، ١٣٤، ١٣٥، ١٤٢، البداية للصابوني: ١٤٧، النور اللامع: ل ١٠١، ١٠٢، ١٠٥، ١٠٦، المسايرة: ٢١٥.

(٥) انظر: ص ٤٤٥ وما بعدها ٤٥٥ وما بعدها.

اسم الإيمان المطلق، فإن الكتاب والسنة نفيا عنه الاسم المطلق واسم الإيمان يتناوله فيما أمر الله به ورسوله، لأن ذلك إيجاب عليه وتحريم عليه، وهو لازم له كما يلزم غيره. . . »[1].

وأما قولهم بأن مرتكب الكبيرة إذا مات من غير توبة، يكون تحت مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذبه، ثم عاقبة أمره إلى الجنة، وأنه لا يخلد في النار، فهو القول الحق في المسألة وهو مذهب أهل السنة والجماعة وسلف هذه الأمة.

قال الإمام الطحاوي رحمه الله: «وأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلدون، إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا الله عارفين. وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر عز وجل في كتابه: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨، ١١٦]. وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته. وذلك بأن الله تعالى مولى أهل معرفته، ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته، الذين خابوا من هدايته، ولم ينالوا من ولايته، اللهم يا ولي الإسلام وأهله، ثبتنا على الإسلام حتى نلقاك به»[2].

اللهم آمين.

---

(١) الفتاوى، لابن تيمية: ٢٤١/٧.

(٢) شرح الطحاوية: ٤١٣.



الباب الثالث

في الموازنة بين الماتريدية وغيرهم من الفرق وموقف أهل السنة منهم

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الموازنة بين الماتريدية والأشاعرة.

الفصل الثاني: الموازنة بين الماتريدية والمعتزلة.

الفصل الثالث: موقف أهل السنة من الماتريدية.



الفصل الأول
الموازنة بين الماتريدية والأشاعرة

إن الناظر في معتقد الماتريدية ومعتقد الأشاعرة يجد بينهما تقارباً كبيراً وهذا التقارب هو الذي أوجد الاتفاق والائتلاف بينهما، حتى صار كل منهم يطلق اسم أهل السنة والجماعة على الطائفتين.

والمثير في المسألة هو كيف حدث هذا التقارب، مع أن الماتريدي قضى حياته وتوفي في بلاد ما وراء النهر، ولم تذكر المصادر أنه خرج من تلك البلاد التي عاش فيها، والأشعري - كما هو معروف ومشهور - ولد وعاش وتوفي في العراق، ولم تذكر المصادر أنه خرج من العراق إلى أي بلد فضلاً عن أن يكون ارتحل إلى بلاد ما وراء النهر.

فاحتمال الصلة المباشرة بين الأشعري والماتريدي غير وارد في المسألة، وحتى كذلك الصلة غير المباشرة. فإنهما لم يجتمعا في أحد من شيوخهما، وكذلك يغلب على الظن أنه لم يعرف أي واحد منهما عن الآخر شيئاً، بدليل أن الماتريدي لم يذكر الأشعري بتاتاً فيما وصل إلينا من كتبه، كما أن الأشعري لم يذكر الماتريدي فيما وصل إلينا من كتبه، مع أنه اعتنى في كتاب المقالات بذكر جميع مقالات الطوائف الإسلامية.

فكيف يفسر هذا التقارب إذن؟

ذكر أبو زهرة أن هذا التقارب كان نتيجة لاتحادهما في الخصم، فقال: «ولاتحاد الخصم الذي كان يلقاه كل من الماتريدي والأشعري تقاربت النتائج . . .»[1].

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٧٦، ط دار الفكر العربي.

وأرجع أحد الباحثين هذا التقارب إلى التشابه في المنهج، فقال: «ويمكن تفسير وجوه الشبه بينهما في الآراء، بأنه يرجع إلى تشابه منهج كل منهما إلى حد ما، في التوسط بين العقل والنقل...»(١).

وهذان التفسيران في الحقيقة ليسا بشيء، فإن الاتحاد في الخصم لا يلزم منه التقارب والاتفاق في المنهج والمعتقد، بدليل أن عامة الفرق الإسلامية متفقة على مخاصمة اليهود والنصارى ونحوهم، ومع هذا فبينها من الاختلاف والافتراق ما الله تعالى به عليم.

كما أن القول بإرجاع التقارب بين الماتريدية والأشاعرة إلى التشابه في المنهج، قول يلزم عليه الدور. ولا نكون بهذا قد خرجنا بنتيجة.

والذي يظهر لي ـ والله تعالى أعلم بالصواب ـ أن الماتريدية انبثقت من الكلابية كما أن الأشعرية كذلك(٢). والدليل على هذا أن أهم ما تتميز به الماتريدية هو القول بأزلية التكوين، وهذا قد قالت به الكلابية من قبل ظهور الماتريدية، كما أن المذهب الكلابي كان منتشراً في بلاد ما وراء النهر، وهي البلاد التي عاش وتوفي فيها الماتريدي.

والذي يدل على هذا ما نقله أبو المعين النسفي عن محمد بن

---

(١) إمام أهل السنة والجماعة، أبو منصور الماتريدي، د. علي المغربي: ٤٢٤.

(٢) مسألة انبثاق الأشعرية من الكلابية أمر لا يشك فيه باحث، وذلك أن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب وأصحابه، وقد صرح بهذا غير واحد من كبار أئمة الأشاعرة وغيرهم. قال الشهرستاني: «.. حتى انتهى الزمان إلى عبدالله بن سعيد الكلابي، وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي،... حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه [يعني الجبائي] مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية...». الملل والنحل: ٣٩ ـ ٤٠. وانظر: الإرشاد للجويني: ١١٩، نهاية الإقدام: ٣٠٣، أصول الدين، للبغدادي: ١٠٤، شرح المواقف: ٣/٨٣، ٩٠، الدرء: ٢/١٦، ٧/٤٦١، شرح حديث النزول: ٦٥، اجتماع الجيوش: ١١٢، ١٨١، موقف ابن تيمية من الأشاعرة: ٤٠٧ ـ ٤٦٩، ٤٧٢، ٤٨٠ ـ ٤٨١، الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية: ٥٧ ـ ٦٢ رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر.

الهيصم[1]، حيث قال: «وذكر أبو عبدالله محمد بن هيصم هذا القول [أي أزلية التكوين] ونسبه إلى المنتسبين إلى ابن كلاب من أهل مرو وسمرقند. عنى بذلك عبدالله بن سعيد القطان، وإنما نسبهم إليه لأن أهل السنة والجماعة كانوا ينسبون إليه»[2].

ونص شيخ الإسلام ابن تيمية على أن قدماء الكلابية قالوا بأزلية الفعل، كما ذكر أنه قول أصحاب ابن خزيمة الكلابية، الذين نفر منهم ابن خزيمة عندما علم حقيقة قولهم.

قال شيخ الإسلام رحمه الله: «ومنهم [أي المتكلمين] من قال بل فعل الرب قديم أزلي وهو من صفات الأزلية وهو قول قدماء الكلابية، وهو الذي ذكره أصحاب ابن خزيمة لما وقع بينه وبينهم بسبب هذا الأصل فكتبوا عقيدة اصطلحوا عليها، وفيها إثبات الفعل القديم الأزلي، وكان سبب ذلك أنهم كانوا كلابية يقولون: أنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته بل كلامه المعين لازم لذاته أزلاً وأبداً»[3].

ومعلوم أن ابن خزيمة وأصحابه كانوا قريبين من بلاد ما وراء النهر.

فعلى هذا لا بد أن يكون الماتريدي قد أخذ عن شيوخه من الكلابية وتأثر بهم، وبهذا يتضح السر في التقارب بين الأشاعرة والماتريدية، والله تعالى أعلم بالصواب.

---

(١) محمد بن الهيصم، أبو عبدالله، شيخ الكرامية وعالمهم في وقته وزعيم طائفة الهيصمية من الكرامية، وليس للكرامية مثله في الكلام والنظر، لا يعرف شيء عن حياته ولا نشأته ولا مماته. وقد عاش في القرن الخامس الهجري، ومن مؤلفاته، كتاب (جمل الكلام). انظر: الملل والنحل: ١٠، ٤٧، درء تعارض العقل والنقل: ٢/٤٧ ـ ٤٩، لسان الميزان: ٥/٣٥٤، دمية القصر: ٢/٨٨٩، التجسيم عند المسلمين، سهير مختار: ٨٧ ـ ٩٣.

(٢) تبصرة الأدلة: ل ١٨٨ ـ ١٨٩.

(٣) النبوات: ٦٥، وانظر: الفتاوى: ٥/٣٧٩، ٦/١٦٩ ـ ١٧٧، ٥٢٢، الدرء: ٢/٩ ـ ١١، الأصفهانية: ٢٧ ط مخلوف، سير أعلام النبلاء: ١٤/٣٧٧ ـ ٣٨٢.

الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة

بعد انتشار كل من المذهب الماتريدي والأشعري وذيوعيهما، التقى أتباع كل من المذهبين، فحدث في أول الأمر بينهما نزاع وتنافر، ثم لما تبين لهما حقيقة الخلاف بينهما آل النزاع ـ كما قال المقريزي ـ إلى الإغضاء[1].

وهذا مما دفع كل من الطرفين فيما بعد إلى حصر مسائل الخلاف حتى تقترب وجهة النظر ويزول النزاع والخلاف.

وفيما يلي ذكر أهم ما كتب في الموضوع:

١ ـ القصيدة النونية لتاج الدين السبكي:

قال السبكي في الطبقات: «تفحصت كتب الحنفية[2] فوجدت جميع المسائل التي بيننا وبين الحنفية خلاف فيها ثلاث عشرة مسألة، منها معنوي ست مسائل والباقي لفظي، وتلك الست المعنوية لا تقتضي مخالفتهم لنا، ولا مخالفتنا لهم فيها تكفيراً ولا تبديعاً...».

ثم قال: «ولي قصيدة نونية، جمعت فيها هذه المسائل، وضممت إليها مسائل، اختلفت الأشاعرة فيها، مع تصويب بعضهم بعضاً في أصل العقيدة، ودعواهم أنهم أجمعين على السنة...».

---

(١) الخطط: ٢/١٥٩.

(٢) درج كثير من المؤلفين التعبير عن الماتريدية بالحنفية، وذلك لاعتقاد الماتريدية أن عقيدتهم أصلاً مأخوذة عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله ولأن عامة الماتريدية إن لم يكن جميعهم حنفية. انظر: المسلك الأذفر: ٢٧٨.

ثم ذكر القصيدة، ومطلعها:

الـورد خـدك صيـغ من إنسـان   أم في الخـدود شقـائق النعـمان[1]

وقد شرح هذه القصيدة شرحاً مفصلاً محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي[2]. واقتصر في شرحه على الأبيات المتعلقة بالموضوع فبدأ شرحه من قول السبكي:

يـا صـاح إن عـقيـدة الـنعـمان   والأشعـري حقيقـة الإتـقـان[3]

كما قد شرح المسائل الثلاث عشرة التي ذكرها السبكي في قصيدته محمد بن محمد بن شرف الخليلي في رسالة له[4].

٢ ـ إشارات المرام من عبارات الإمام:

عقد البياضي في كتابه إشارات المرام، فصلاً لبيان المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، وذكر أن الخلاف بينهما يقع في خمسين مسألة، كما أنه عرض لتفصيل المسائل الخلافية بأدلتها في جميع فصول الكتاب. وذكر أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية معنوي، ولكنه في التفاريع التي لا يلزم من الخلاف فيها التبديع، فلذا يعد الكتاب من أهم المراجع في معرفة الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية[5].

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٣٧٨، ٣٧٩.

(٢) نورالدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي الشافعي، من بلاد كيلان ورد على دمشق سنة ٧٥٧ هـ، وأقام فيها نحو عام ونصف ملازماً لحلقة السبكي. انظر: طبقات الشافعية الكبرى: ٣/٣٧٩، ١٠/٧٦.

(٣) شرح الشيرازي على منظومة السبكي: ل ٣، والكتاب محفوظ في دار الكتب المصرية، تحت رقم (١٩١٦) علم الكلام، وتحت رقم (١٣٧٥) علم الكلام، وتوجد قصيدة السبكي مخطوطة مستقلة في جامعة الملك سعود تحت رقم ٦٢٠٨/٤ م.

(٤) وهو محمد بن محمد بن شرف الدين الخليلي المقدسي، الشافعي، القادري. صوفي، فقيه، محدث، توفي سنة ١١٤٧ هـ. انظر: سلك الدرر: ٤/٩٥، فهرس الفهارس: ١/٣٧٥، الأعلام: ٧/٦٦، معجم المؤلفين: ١١/٢٢٢. ، ورسالة الخليلي محفوظة في المكتبة الأزهرية تحت رقم [٢١٥] ٣٦٠٥.

(٥) إشارات المرام: ٢٣، ٥٣.

٣ ـ **نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد. تأليف عبدالرحيم بن علي الشهير بشيخ زادة.**

ذكر المؤلف في رسالته هذه أربعين مسألة خلافية، وفصل القول فيها، وذكر أدلة كل من الأشاعرة والماتريدية في كل مسألة[1].

٤ ـ **الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، تأليف الحسن بن عبدالمحسن المشهور بأبي عذبة[2]:**

ذكر المؤلف ثلاث عشرة مسألة، سبع مسائل الخلاف فيها لفظي وست مسائل الخلاف فيها معنوي، وهو في هذا قد تابع السبكي، وقد قام المؤلف بشرح هذه المسائل وتفصيلها، وذكر أدلة كل من الأشاعرة والماتريدية.

٥ ـ **قرة العين في جمع البين:**

لمؤلف مجهول من أعيان القرن الحادي عشر، وقد فرغ من كتابة رسالته في أواسط ربيع الثاني من سنة عشر بعد الألف، كما نص عليه في آخر الرسالة[3].

ذكر في رسالته عشرين مسألة خلافية شرح كل مسألة على حده وذكر الأدلة فيها.

٦ ـ **خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية:**

تأليف عبدالله بن عثمان بن موسى، الشهير بمسجي زادة، ذكر أولاً

---

(١) وقد طبع الكتاب بالمطبعة الأدبية، بمصر عام ١٣١٧ هـ. ومنه نسخة خطية محفوظة بالمكتبة الأزهرية، تحت رقم [٢٧٠٧] ٣٢٦٢٤ ضمن مجموع.

(٢) هو حسن بن عبدالمحسن، أبو عذبة، متكلم، له كتب منها: الروضة البهية، بهجة أهل السنة على عقيدة ابن الشحنة، والمطالع السعيدة شرح القصيدة للسنوسي.
انظر: الأعلام: ٢/١٩٨، معجم المؤلفين: ٣/٢٤٣، وقد فرغ من تأليف الروضة البهية سنة ١١٧٢ هـ. وطبع الكتاب بحيدرآباد الدكن في الهند عام ١٣٢٢ هـ.

(٣) قرة العين: ل ٤٣، والرسالة محفوظة في المكتبة الأزهرية ضمن مجموع تحت رقم [٢٧٠٧] ٣٢٦٢٤.

مسائل الخلاف والاتفاق بين جمهور المتكلمين والفلاسفة، ثم ذكر مسائل الاتفاق والخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، وبعد ذلك ذكر ما اتفق وما اختلف عليه الأشاعرة والماتريدية[1].

وقام باختصارها عمر بن حسين الآمدي[2]، وذكر في مقدمته أن السبب الذي دفعه لاختصار الرسالة هو ما فيها من التطويل مع عدم الاحتياج حتى خرجت عن الحفظ والضبط والربط.

٧ ـ العقد الجوهري في الفرق بين الماتريدي والأشعري:

تأليف خالد بن أحمد بن حسين النقشبندي، ومضمون الرسالة، هو بحث مسألة الكسب عند الأشعري والماتريدي، ولم يتعرض لمسائل أخرى[3].

٨ ـ رسالة في الفرق بين الأشعرية والماتريدية، للشيخ عمر الهاتقي الفاروقي:

وموضوع الرسالة كما قال المؤلف في مقدمته في «بيان الفرق بين الأشعرية والماتريدية في القول بوجود الاختيار الجزئي للعباد فيما يعمل ويراد»[4].

---

(١) الرسالة محفوظة في دار الكتب المصرية تحت رقم (٣٤٤١) ج، وجامعة الملك سعود تحت رقم ٢/٨٣٥ م.

(٢) عمر بن حسين الآمدي، فقيه، أصولي، نحوي، توفي سنة ١٢٠٠ هـ. انظر: معجم المؤلفين: ٧/٢٨٢. وكتابه هذا محفوظ في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، تحت رقم (٢٤٤٩).

(٣) الكتاب محفوظ في دار الكتب المصرية تحت رقم (٣٢٥) علم الكلام، طلعت، وفي جامعة برنستون، رقم (٢٠٩٢) مجموعة جاريت، ومكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، رقم (٢٤) عقائد، والمؤلف: هو خالد بن أحمد بن حسين، أبو البهاء، ضياء الدين الشهرزوري، النقشبندي، المجددي، ولد سنة ١١٩٠ هـ، أو ١١٩٣ هـ في قصبة (قرة داغ) من بلاد شهر زور، وتوفي في دمشق بالطاعون سنة ١٢٤٢ هـ، وله عدة مصنفات، وكان شيخ النقشبندية في وقته، انظر: فهرس الفهارس: ١/٣٧٣ ـ ٣٧٤، خلاصة كتاب المواهب السرمدية في مناقب السادة النقشبندية، لنجم الدين الكردي: ٩٠ ـ ٩٥، الأعلام: ٢/٢٩٤.

(٤) الكتاب محفوظ بالمكتبة الأزهرية، تحت رقم [٣٩٣] ٥٣٩٧. ويوجد في دار الكتب =

٩ ـ نص الزبيدي في (إتحاف السادة المتقين) على المسائل الخلافية بين الأشعرية والماتريدية، وتابع في ذلك السبكي. وقد نقل أبياتاً من قصيدته[١].

كما ذكر المسائل الخلافية بين الماتريدية والأشاعرة أحمد أمين في ظهر الإسلام، وأبو زهرة في تاريخ المذاهب الإسلامية[٢].

وفيما يلي ذكر أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين الماتريدية والأشعرية والتي الخلاف فيها حقيقي ليس بلفظي، وجوهري ليس بفرعي.

المسألة الأولى: معرفة الله تعالى:

قالت الماتريدية أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل، وأنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى ووحدته واتصافه بما يليق من الصفات، وأنه محدث العالم وصانعه وأن من لم يبلغه الوحي لا يكون معذوراً.

وأما الأشاعرة فقالوا: أن معرفة الله تعالى واجبة بالشرع، وأنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل ورود الشرع، فلذلك قالوا بأن الناشىء في الشاهق الذي لم تبلغه الدعوة يكون معذوراً[٣].

المسألة الثانية: صفة الإرادة:

ذهبت الماتريدية إلى أن الإرادة لا تستلزم الرضى والمحبة، وذهب

= المصرية رسالة لم أتمكن من الحصول على صورة منها، وذلك لعدم تعاون القائمين على الدار مع الباحثين. وهي بعنوان: رسالة في الفرق بين مذهب الأشاعرة والماتريدية، لنوعي أفندي، رقم [٢٩٧ مجاميع] ٧١، الخزانة التيمورية.

(١) إتحاف السادة المتقين: ٢/٨، ٩.

(٢) ظهر الإسلام: ٤/٩١ ـ ٩٥، تاريخ المذاهب الإسلامية: ١٧٦ ـ ١٨٦.

(٣) انظر: نظم الفرائد: ٣٥ ـ ٣٧، الروضة البهية: ٣٤، ٣٥، شرح الشيرازي لمنظومة السبكي: ل ٨، ٢١، قرة العين: ل ٤٢، إشارات المرام: ٥٣، ٧٥، إتحاف السادة المتقين: ٢/٩، ١٢، وانظر: ص ١٤٥ من هذا البحث.

الأشاعرة إلى أن المحبة والرضى والإرادة بمعنى واحد[1].

المسألة الثالثة: صفة الكلام:

ذهبت الماتريدية إلى أن كلام الله لا يسمع، إنما يسمع ما هو عبارة عنه، فموسى إنما سمع صوتاً وحروفاً خلقها الله دالة على كلامه.

وذهب الأشاعرة إلى جواز سماع كلام الله تعالى، وأن ما سمعه موسى عليه السلام هو كلام الله تعالى النفسي. وذلك يكون بخلق إدراك في المستمع[2].

المسألة الرابعة: صفة التكوين:

قالت الماتريدية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى، وأن التكوين غير المكون، وذهب الأشاعرة إلى أن التكوين ليس صفة لله تعالى بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، فلذا قالوا بأن التكوين هو عين المكون وهو حادث[3].

المسألة الخامسة: التكليف بما لا يطاق:

ذهبت الماتريدية إلى عدم جواز التكليف بما لا يطاق. وذهب جمهور الأشاعرة إلى أن التكليف بما لا يطاق جائز[4].

---

(١) شرح الشيرازي: ل ١١، ١٢، رسالة الخليلي: ل ٣٥، نظم الفرائد: ٩، الروضة البهية: ١٧ - ٢١، إشارات المرام: ٥٥، ١٥٩ - ١٦٣، إتحاف السادة المتقين: ٩، ١٣، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٦٤.

(٢) شرح الشيرازي: ل ٢٣ - ٢٩، قرة العين: ل ٤١، إشارات المرام: ٥٥، نظم الفرائد: ١٥ - ١٧، الروضة البهية: ٤٣ - ٤٦، إتحاف السادة المتقين: ١٢، ١٣.

(٣) شرح الشيرازي: ل ٢١ - ٢٣، قرة العين: ل ٤١، رسالة الخليلي: ل ٣٩، نظم الفرائد: ١٧ - ١٩، الروضة البهية: ٣٩ - ٤٣، إشارات المرام: ٥٣، ٢٢٣ - ٢٤٨، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٢٦٩.

(٤) شرح الشيرازي: ل ٢٩، قرة العين: ل ٤٢، نظم الفرائد: ٢٥ - ٢٧، الروضة البهية: ٥٣ - ٥٧، إشارات المرام: ٢٤٨ - ٢٥٢.

المسألة السادسة: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى:

ذهبت الماتريدية إلى القول بلزوم الحكمة في أفعال الله تعالى، وأنه لا يجوز أن تنفك عنها مطلقاً. وذهب الأشاعرة إلى نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى. وقالوا: أن أفعاله ليست معللة بالأغراض، ولا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض والعلل الغائية[1].

المسألة السابعة: التحسين والتقبيح:

ذهبت الماتريدية إلى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، أي أنهم قالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، وأما الأشاعرة، فذهبوا إلى أنه لا يعرف بالعقل حسن الأشياء وقبحها، بل إنما يعرف بالشرع[2].

المسألة الثامنة: الاستطاعة:

ذهب جمهور الماتريدية إلى أن الاستطاعة تقع على نوعين:

الأولى: سلامة الأسباب والآلات، وهي تتقدم الفعل.

الثانية: الاستطاعة التي يتهيأ بها الفعل، وتكون مع الفعل.

وأما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ولا يجوز أن تتقدمه ولا أن تتأخر عنه[3].

المسألة التاسعة: الكسب:

اتفقت الماتريدية والأشاعرة على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، وهي

---

(١) قرة العين: ل ٤٢، نظم الفرائد: ٢٧ ـ ٢٨، التوحيد للماتريدي: ١٢٥، ٢١٧، ٢١٨، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٢٩٦، نهاية الإقدام: ٢٩٧.

(٢) نظم الفرائد: ٣١ ـ ٣٥، رسالة عمر الهاتفي: ل ٦، إشارات المرام: ٧٥، ٧٦، ٧٩، إتحاف السادة المتقين: ٢/١٢.

(٣) قرة العين: ل ٤٠، التوحيد للماتريدي: ٢٥٦، ٢٥٧، تبصرة الأدلة: ل ٣٣١ وما بعدها، الإنصاف، للباقلاني: ٤٦، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ١٥٢.

كسب من العباد، ولكن اختلفوا في معنى الكسب، فقالت الماتريدية أن المؤثر في أصل الفعل قدرة الله تعالى، والمؤثر في صفة الفعل قدرة العبد، وتأثير العبد هذا، هو الكسب.

فقدرة العبد عند الماتريدية لها أثر في الفعل، لكن لا أثر لها في الإيجاد لأن الخلق ينفرد الله تعالى به، وإنما أثرها في القصد والاختيار للفعل.

وأما الكسب عند الأشاعرة، فهو «أن أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما، فيكون الفعل مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه، مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»[1].

المسألة العاشرة: إيمان المقلد:

ذهبت الماتريدية إلى أن من اعتقد أركان الدين تقليداً يكون إيمانه صحيحاً، وأما الأشاعرة فذهبوا إلى عدم صحة إيمان المقلد، وقالوا: إن من شروط صحة الإيمان أن يعرف كل مسألة بدليل قطعي عقلي[2].

(١) شرح المواقف: ٨/١٤٥، ١٤٦ ط السعادة الأولى، شرح الشيرازي: ل ١٦، ١٧، ١٨، قرة العين: ل ٤٢، رسالة الفاروقي (عامة الرسالة)، العقد الجوهري للنقشبندي (عامة الرسالة)، رسالة الخليلي: ل ٣٦، نظم الفرائد: ٥٣، الروضة البهية: ٢٦ ـ ٣٢، إشارات المرام: ٢٥٤ ـ ٢٥٧.

(٢) شرح الشيرازي: ل ١٣، ١٤، قرة العين: ل ٤٠، رسالة الخليلي: ل ٣٦، نظم الفرائد: ٤٠ ـ ٤٢، الروضة البهية: ٢١، ٢٥.

الفصل الثاني
الموازنة بين الماتريدية والمعتزلة

يلاحظ أنه ليس هنالك مؤلفات مستقلة تبحث الخلاف بين المعتزلة والماتريدية كما هو الحال بالنسبة للأشاعرة والماتريدية، والسبب في هذا أن الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة واضح وليس فيه لبس، كما أنه ليس بالإمكان الجمع بين الطرفين إذ أن الخلاف بينهما ليس ببسيط.

فلذا نجد الماتريدي في كتبه كان جل تركيزه على الرد على المعتزلة، بل إن معظم مؤلفاته في الرد عليهم. وكذ الحال بالنسبة لأتباعه.

وهذا لا يمنع أن تكون الماتريدية قد تأثرت بالمعتزلة إذ أن المتكلمين جميعاً - كما سبق بيانه -[1] انطلقوا في مناهجهم من أصول واحدة، كما أن المعتزلة تعتبر هي المؤسسة لعلم الكلام والمناهج الكلامية.

وما وقع من التشابه والتوافق في بعض المسائل بين الماتريدية والمعتزلة - نتيجة لتأثر الماتريدية بالمعتزلة - هو الذي دفع البعض للقول بالتوافق بين الماتريدية والمعتزلة وأن الخلاف بينهما خلاف لفظي.

وعند استعراض أهم المسائل الخلافية والوفاقية بين الماتريدية والمعتزلة يتبين لنا ضعف هذا القول، وأن الماتريدية أقرب للأشعرية منها للمعتزلة.

---

(١) انظر: ص ١٣٣ وما بعدها.

أولاً: أهم المسائل التي خالفت فيها الماتريدية المعتزلة:

١ ـ مصدر التلقي:

ذهبت المعتزلة إلى أن العقل هو مصدر التلقي في الاعتقاد مطلقاً، فلذا قالوا بالقدرة المطلقة للعقل.

وأما الماتريدية فقد حاولوا أن يتوسطوا في منهجهم بين العقل والنقل، فجعلوا العقل هو مصدر التلقي فيما يتعلق بالإلهيات والنبوات، وأما الأمور المتعلقة باليوم الآخر جعلوا مصدر التلقي فيها هو السمع، ولذا سموا هذه المسائل ونحوها بالسمعيات[١].

٢ ـ الأسماء:

تثبت المعتزلة أسماء الله تعالى، ولكن هي عندهم أسماء مجردة لا تدل على شيء من الصفات، فلذا قالو عالم بلا علم وسميع بلا سمع وبصير بلا بصر...

وأما الماتريدية فقد أثبتوا الأسماء، وأثبتوا دلالتها على ما أثبتوه من الصفات إلا اسم (الله) فإنه لا يدل على شيء من الصفات عندهم[٢].

٣ ـ الصفات:

ذهبت المعتزلة إلى نفي جميع صفات الله تعالى، وقالوا أنه ليس لله تعالى صفات قائمة بذاته، وأن الصفة هي مجرد وصف الواصف وأنها تعني نفي الضد، وليس لها معنى حقيقي ثبوتي، وأن الصفات ليست شيئاً سوى الذات.

---

(١) التوحيد، للماتريدي: ٣ - ٦، ١٢٩ - ١٣٤، ١٨٥، ٢٢٤، المسايرة: ٣١، ٣٢، نثر اللآلىء: ٢٠٤، رسالة التربيع والتدوير للجاحظ: ١٩١، شرح الأصول الخمسة: ٨٧، ٨٨.

(٢) التوحيد، للماتريدي: ٢٤، ٤١، ٤٤، ٩٣، ٩٤، التمهيد للنسفي: ١٣ - ١٦، إشارات المرام: ١١٦، الانتصار للخياط: ٨٢، ٨٣ ط القاهرة، المنية والأمل: ٥٦ ط الهند.

وأما الماتريدية فقد قالوا بإثبات بعض الصفات، وأن لها معنى حقيقياً ثبوتياً، وهي ثمان صفات: العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين(١).

٤ ـ التكوين:

ذهبت المعتزلة إلى أن التكوين حادث، وأنه عين المكون.

وأما الماتريدية فذهبوا إلى أن التكوين قديم أزلي وهو غير المكون الحادث(٢).

٥ ـ القرآن:

قالت المعتزلة أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث.

وقالت الماتريدية أن القرآن كلام الله النفسي، وهو قديم أزلي غير مخلوق(٣).

٦ ـ أفعال العباد:

قالت المعتزلة أن الله غير خالق لأفعال العباد، وأنها حادثة من جهة العباد، وأنهم هم الفاعلون والمحدثون لها، ولا تعلق لها بتاتاً بقدرة الله وإرادته.

وأما الماتريدية فقالوا: إن أفعال العباد مخلوقة لله وأن الله تعالى خلقها كلها خيراً كانت أو شراً، وهي مع كونها مخلوقة لله هي كسب من العباد(٤).

---

(١) التوحيد، للماتريدي: ٤٩ - ٦٠، ١٢٨، ١٢٩، إشارات المرام: ١٠٧، ١٣٦، شرح الأصول الخمسة: ١٨٣، رسالة العدل والتوحيد: ٢/١٣٧، ١٣٨.

(٢) تبصرة الأدلة: ل ١٨٦، النور اللامع: ل ٤٨، إشارات المرام: ٢١٢، ٢١٣، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٢٦٩، ٢٧٠. نظرية التكليف، د. عبدالكريم عثمان: ٢١٥.

(٣) التوحيد: ٤٧، ٥٧، ٥٨، أصول الدين للبزدوي: ٦٠، النور اللامع: ل ٦٦، شرح الأصول الخمسة: ٥٢٨، ٥٢٩، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٨٤/٧.

(٤) التوحيد: ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٨، ٢٥٤، بحر الكلام: ٤٠، ٤١، شرح الأصول الخمسة: ٣٢٣، المغني: ٣/٨.

٧ ــ **الاستطاعة:**

قالت المعتزلة بأن الاستطاعة لا تكون إلا قبل الفعل ونفوا أن تكون معه.

وأما الماتريدية فقالوا بإثبات الاستطاعة قبل الفعل ومعه(١).

٨ ــ **الرؤية:**

نفت المعتزلة رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة. وقالت الماتريدية بإثباتها(٢).

٩ ــ **الجنة والنار:**

قالت المعتزلة أن الجنة والنار غير مخلوقتين ولا موجودتين الآن. وأن الله تعالى سوف ينشئهما يوم القيامة.

وقالت الماتريدية أن الجنة والنار مخلوقتان الآن وأن الله خلقهما قبل خلق أهليهما(٣).

١٠ ــ ذهبت المعتزلة إلى القول بنفي نعيم القبر وعذابه والميزان والصراط والحوض والشفاعة لأهل الكبائر. وقالت الماتريدية بإثبات ذلك كله(٤).

١١ ــ **الكرامات:**

أنكرت المعتزلة ثبوت كرامات الأولياء، وقالت الماتريدية أن كرامات الأولياء حق ثابت بالكتاب والسنة(٥).

---

(١) التوحيد: ٢٥٦، ٢٥٧، التمهيد: ٥٣، ٥٤، النور اللامع: ل ١١٣، ١١٤، شرح الأصول الخمسة: ٣٩٠، في التوحيد للنيسابوري: ٣٦٦ - ٣٧٠.

(٢) التوحيد: ٧٧ - ٨٠، ٨٥، تبصرة الأدلة: ل ٢٣٦ وما بعدها، شرح الأصول الخمسة: ٢٣٢، المغني: ٤/١٣٩، ١٩٥.

(٣) أصول الدين للبزدوي: ١٦٥، ١٦٦، النور اللامع: ل ١١٢، نثر اللآلىء: ٢٧٥، شرح الطحاوية، لابن أبي العز: ٤٨٤.

(٤) التمهيد: ٨٨، ٨٩، النور اللامع: ل ١١٠، المساير: ٢٣٧ - ٢٤٠، نثر اللآلىء: ٢٥٦، ٢٦١، ٢٦٢، شرح الأصول الخمسة: ٦٨٨، ٦٩٠، ٧٣٠ - ٧٣٨.

(٥) التمهيد: ٤٦، ٥١، ٥٢، المسايرة: ١٩٦، ٢٠٣ - ٢١٢، نثر اللآلىء: ١٣٨، المغني: ١٥/٢٤٢، ٢٤٣، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٣٢٢.

١٢ ـ تعريف الإيمان:

ذهبت المعتزلة إلى أن الإيمان قول واعتقاد وعمل. وذهبت الماتريدية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب، وذهب بعضهم إلى أنه التصديق والإقرار[1].

١٣ ـ حكم مرتكب الكبيرة:

قالت المعتزلة أن مرتكب الكبيرة يخرج من الإيمان ولا يدخل الكفر، وهو في منزلة بين المنزلتين، هذا في الدنيا، وأما في الآخرة فإنه يخلد في النار، وأنه ليس من الحكمة العفو عنه.

وأما الماتريدية فقالت إن مرتكب الكبيرة لا يخرج من الإيمان ولا يدخل الكفر، بل هو مؤمن كامل الإيمان، وهو مع إيمانه فاسق مستحق للوعيد، وإذا مات من غير توبة يكون تحت مشيئة الله إن شاء غفر له وإن شاء عذبه[2].

١٤ ـ إيمان المقلد:

ذهبت المعتزلة إلى عدم صحة إيمان المقلد. وذهبت الماتريدية إلى صحته مع الإثم على ترك الاستدلال[3].

١٥ ـ زيادة الإيمان ونقصانه:

ذهبت المعتزلة إلى القول بزيادة الإيمان ونقصانه وذلك لأنهم أدخلوا الأعمال في مسمى الإيمان.

---

(١) التوحيد: ٣٧٣ ـ ٣٧٩، تبصرة الأدلة: ل ٤٧٣ ـ ٤٧٦، المسايرة: ٢٨٥ ـ ٣١٤، شرح الأصول الخمسة: ٧٠٧، مقالات الإسلاميين: ١/٣٢٩ ـ ٣٣١، الفصل لابن حزم: ٣/١٨٨.

(٢) التوحيد: ٣٢٩ ـ ٣٦٥، تبصرة الأدلة: ل ٤٥٤ وما بعدها، الانتصار للخياط: ١٦٥، شرح الأصول الخمسة: ٦٦٦، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٣٤٩.

(٣) أصول الدين للبزدوي: ١٥٢، ١٥٣، النور اللامع: ل ٨، ٩، نثر اللآلىء: ١٩٠، شرح الأصول الخمسة: ٦٠.

وأما الماتريدية فقد قالت بعدم زيادة الإيمان ونقصانه لنفيهم دخول الأعمال في مسمى الإيمان[1].

* * *

ثانياً: أهم المسائل التي وافقت فيها الماتريدية المعتزلة، وهي كما يلي:

١ ــ القول بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل[2].

٢ ــ الاستدلال على وجود الله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام[3].

٣ ــ الاستدلال على وحدانية الله بدليل التمانع[4].

٤ ــ القول بعدم حجية خبر الآحاد في العقائد[5].

٥ ــ نفي الصفات الخبرية والاختيارية[6].

٦ ــ القول بعدم إمكان سماع كلام الله[7].

---

(١) تبصرة الأدلة: ل ٤٧٨، المسايرة: ٣٢٥ ـ ٣٣٠، النكت والفوائد، للبقاعي: ل ٢٤٧، شرح الأصول الخمسة: ٧٠٨، محصل أفكار المتقدمين..: ٣٤٩، ٣٥٠.

(٢) التوحيد: ١٢٩، ١٣٠، أصول الدين: ٢٠٧، بحر الكلام: ٥، ٦، إشارات المرام: ٧٥، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٢٣٠/١٢، شرح الأصول الخمسة: ٥٢ ـ ٥٥، ٦١، ٦٢، ٨٧، ٨٨.

(٣) التوحيد: ١٢٩، ١٣٥ ـ ١٣٧، ٢٣١، ٢٣٣، البداية للصابوني: ١٩، ٢٠، المسايرة: ١٧ ـ ٢١، الانتصار: ٣٦، شرح الأصول الخمسة: ٩٢، ١٠٨، في التوحيد للنيسابوري: ٧٣.

(٤) التوحيد: ٢٠، ٢١، ١٤٠، التمهيد: ٦، النور اللامع: ٢٢، ٢٣، في التوحيد للنيسابوري: ٦٢٨، المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٢٦٧/٤، ٣٤٤.

(٥) التوحيد: ٩، النور اللامع: ل ٩٩، ١٠٠، شرح المنار: ٦٢٠، شرح الأصول الخمسة: ٨٨، ٨٩، ٧٦٩.

(٦) التوحيد: ٧٤، تبصرة الأدلة: ل ٧٧، ٧٨، ١١٠ ـ ١١٣، التمهيد: ١٩، شرح الأصول الخمسة: ١٥١، ١٨٣، ٢٠٠، وما بعدها.

(٧) التوحيد: ٥٨، ٥٩، أصول الدين: ٦٢، ٦٣، ٦٧، تبصرة الأدلة: ل ١٥٨، ١٧٣، المحيط بالتكليف لعبدالجبار: ٣٠٩/١، شرح الأصول الخمسة: ٥٢٧ وما بعدها.

٧ ــ القول بالحكمة والتعليل في أفعال الله[١].

٨ ــ القول بالتحسين والتقبيح العقليين[٢].

٩ ــ عدم جواز التكليف بما لا يطاق[٣].

١٠ ــ منع الاستثناء في الإيمان[٤].

١١ ــ القول بأن معنى الإيمان والإسلام واحد[٥].

---

(١) التوحيد: ١٢٥، ٢١٧، ٢١٨، نظم الفرائد: ٢٧ ـ ٢٨. المغني في أبواب التوحيد والعدل: ٩٢/١١، ٩٣، شرح الأصول الخمسة: ٦١٤، ٦١٩، ٦٤٤.

(٢) التوحيد: ٢٢١، المسايرة: ٢٦ ـ ٢٨، إشارات المرام: ٧٥ ـ ٧٩، المغني في أبواب التوحيد والعدل: جـ ٦ القسم الأول: ٢٦، ٥٩، شرح الأصول الخمسة: ٤٢، ٤٣، نظرية التكليف: ٤٣٤ وما بعدها.

(٣) التوحيد: ٢٦٦، المسايرة: ١٥٦، نظم الفرائد: ٢٥، ٢٦، شرح الأصول الخمسة: ١٣٣، ٣٩٦ ـ ٤٠٩، نظرية التكليف: ٣٠٠ ـ ٣٠٤.

(٤) التوحيد: ٣٨٨، تبصرة الأدلة: ل ٤٨٠، ٤٨١، النور اللامع: ل ٨، ٩٨، ٩٩، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: ٣٥٠.

(٥) التوحيد: ٣٩٤ ـ ٣٩٧، أصول الدين: ١٥٤، ٢٢١، النور اللامع: ل ٧٤، شرح الأصول الخمسة: ٧٠٥ ـ ٧٠٨، متشابه القرآن، لعبدالجبار: ١٤٩، ١٥٠، ٦٢٥، ٦٢٨.

الفصل الثالث
موقف أهل السنة من الماتريدية

ثبت عن رسول الله ﷺ أن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، وبيّن عليه الصلاة والسلام أن الفرقة الناجية هي الجماعة، وهي التي تكون على مثل ما كان عليه رسول الله ﷺ وصحابته الكرام[1]. ولا ريب أن أهل السنة والجماعة المتمسكون بالكتاب والسنة علماً وعملاً، هم الفرقة الناجية، وذلك لتحقق الوصف فيهم، وهو الالتزام بما كان عليه رسول الله ﷺ وصحابته رضي الله عنهم علماً وعملاً.

فلا يكفي ليكون الفرد أو الجماعة من الفرقة الناجية مجرد الانتساب للسنة مع المخالفة لمنهج السلف من الصحابة والتابعين. بل لا بد من الالتزام بمنهجهم في العلم والعمل والتصور والسلوك.

فعلى هذا فإن الماتريدية وإن كانوا يسمون أنفسهم: أهل السنة، فقد تقدم معنا أنهم لم يلتزموا بالمنهج الذي كان عليه رسول الله ﷺ وصحابته الكرام، بل خالفوهم في كثير من مسائل أصول الدين ناهيك عن فروعه، بل إنهم خالفوهم في منهج التلقي. فإن السلف رحمهم الله كان اعتصامهم

---

(١) حديث الافتراق أخرجه أبو داود في السنة، باب شرح السنة، رقم ٤٥٩٦، ٤٥٩٧، والترمذي، في الإيمان، باب ما جاء في افتراق الأمة رقم ٢٦٤٢، وقال حسن صحيح، ورقم ٢٦٤٣، وأحمد في المسند: ١٠٢/٤، والحاكم في المستدرك: ١٢٨/١، وانظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني: حديث رقم ٢٠٣، ٢٠٤.

بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأما هؤلاء وأمثالهم من أهل الكلام فإن «عمدتهم في الباطن ليست على القرآن والإيمان، ولكن على أصول ابتدعها شيوخهم، عليها يعتمدون في التوحيد والصفات والقدر والإيمان بالرسول وغير ذلك، ثم ما ظنوا أنه يوافقها من القرآن احتجوا به، وما خالفها تأولوه، فلهذا نجدهم إذا احتجوا بالقرآن والحديث لم يعتنوا بتحرير دلالتهما، ولم يستقصوا ما في القرآن من ذلك المعنى، إذ كان اعتمادهم في نفس الأمر على غير ذلك. والآيات التي تخالفهم يشرعون في تأويلها شروع من قصد ردها كيف أمكن، ليس مقصوده أن يفهم مراد الرسول، بل أن يدفع منازعه عن الاحتجاج بها...»[1].

فعلى هذا فإن الماتريدية من الطوائف التي في أقوالها حق وباطل ومخالفة للسنة. ومعلوم أن هذه الطوائف تتفاوت في مدى القرب والبعد من الحق، فإن كل من كان أقرب إلى السنة كان أقرب إلى الحق والصواب. فمنهم «من يكون قد خالف السنة في أصول عظيمة، ومنهم من يكون إنما خالف السنة في أمور دقيقة، ومن يكون قد رد على غيره من الطوائف الذين هم أبعد عن السنة منه، فيكون محموداً فيما رده من الباطل وما قاله من الحق، لكن يكون قد جاوز العدل في رده بحيث جحد بعض الحق، وقال بعض الباطل، فيكون قد رد بدعة كبيرة ببدعة أخف منها، ورد بالباطل باطلاً بباطل أخف منه، وهذه حال أكثر أهل الكلام المنتسبين إلى السنة والجماعة...»[2]. وليس كل من خالف منهج أهل السنة والجماعة «يجب أن يكون هالكاً، فإن المنازع قد يكون مجتهداً مخطئاً يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته، وإذا كانت ألفاظ الوعيد المتناولة له، لا يجب أن يدخل فيها المتأول، و[التائب][3]، وذو الحسنات الماحية، والمغفور له وغير ذلك: فهو أولى، بل

---

(١) الفتاوى: ١٣/٥٨ ـ ٥٩.

(٢) الفتاوى: ٣/٣٤٨.

(٣) في الأصل: (القانت) ولعل ما أثبته هو الصواب.

موجب هذا الكلام أن من اعتقد ذلك [أي عقيدة الفرقة الناجية] نجا في هذا الاعتقاد، ومن اعتقد ضده فقد يكون ناجياً، وقد لا يكون ناجياً...»[1].

«ولا ريب أن الخطأ في دقيق العلم مغفور للأمة وإن كان ذلك في المسائل العلمية، ولولا ذلك لهلك أكثر فضلاء الأمة. وإذا كان الله يغفر لمن جهل تحريم الخمر لكونه نشأ بأرض جهل، مع كونه لم يطلب العلم، فالفاضل المجتهد في طلب العلم بحسب ما أدركه في زمانه ومكانه إذا كان مقصوده متابعة الرسول بحسب إمكانه هو أحق بأن يتقبل الله حسناته، ويثيبه على اجتهاداته، ولا يؤاخذه بما أخطأ، تحقيقاً لقوله: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة:٢٨٦]. وأهل السنة جزموا بالنجاة لكل من اتقى الله تعالى، كما نطق به القرآن، وإنما توقفوا في شخص معين لعدم العلم بدخوله في المتقين»[2].

وأما «من كان خطؤه لتفريطه فيما يجب عليه من اتباع القرآن مثلاً، أو لتعديه حدود الله بسلوكه السبل التي نهى عنها، أو اتباع هواه بغير هدى من الله، فهو الظالم لنفسه، وهو من أهل الوعيد، بخلاف المجتهد في طاعة الله ورسوله باطناً وظاهراً الذي يطلب الحق باجتهاده كما أمره الله ورسوله، فهو مغفور له خطؤه»[3].

فأهل السنة والجماعة يقفون من الماتريدية موقفهم من سائر الطوائف. يقولون فيهم بالعدل وينصفونهم ويعترفون بما معهم من الحق، وينكرون ما معهم من الباطل، وينزلونهم منزلتهم، ويلتمسون العذر للمجتهد أو طالب الحق منهم، ويذمون الظالم والمتعصب ومن كان متبعاً للهوى. ومنهجهم في ذلك قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ

(١) الفتاوى: ١٧٩/٣.
(٢) الفتاوى: ١٦٦/٢٠.
(٣) الفتاوى: ٣١٧/٣.

بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: ٨]. وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَٱعْدِلُوا۟ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰۖ وَبِعَهْدِ ٱللَّهِ أَوْفُوا۟ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٢]
وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَـٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ [الحشر: ١٠].

فأهل السنة والجماعة «هم أهل العدل والإنصاف الذين أعطوا كل ذي حق حقه، وأنزلوا كل ذي منزلة منزلته، فلم يحكموا للصحيح بحكم السقيم المعلول، ولا للمعلول السقيم بحكم الصحيح، بل قبلوا ما يقبل، وردوا ما يرد»(١).

فهم ـ نصرهم الله ـ خير الناس للناس، وأرحم الناس بالناس «فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضال تائه قد هدوه، فما أحسن أثرهم على الناس، وأقبح أثر الناس عليهم»(٢).

---

(١) مدارج السالكين: ٢/ ٤٠.
(٢) الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد رحمه الله: ٨٥ ط دار اللواء.

الخاتمة

وفي خاتمة هـذا البحث، وبعد دراسـة ومناقشـة أهم جوانب عقيـدة الماتريدية، أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذه الدراسة، وهي كما يلي:

ـ أن نشأة الاختلاف والتفرق في الأمة الإسلامية كانت لعدة أسباب ومؤثرات خارجية وداخلية.

٢ ـ أن لأهل السنة والجماعة منهج متميز في تلقي العقيدة وتقريرها، وهو يقوم على أصول راسخة، وقواعد متينة.

٣ ـ ذكـرت بعض الأسباب التي يمكن بهـا تفسـير عـدم ورود ذكـر الماتريدي والماتريدية في كثير من المؤلفات، ثم ترجمت للماتريدي ولأشهر أعلام الماتريدية.

٤ ـ أن السبب في خلاف الباحثين المعاصرين في تحديد منهج الماتريدية وتمييزه عن منهج الأشـاعرة، والمعـتزلة، يـرجع إلى التـداخل بـين المدارس الكلامية الثلاث. وذلك أنها جميعـاً انطلقت من أصـل واحد، وهـو جعل العقل أساساً لمعرفة العقيدة.

٥ ـ أن منهج الماتريدية يقوم على قواعد وأسس، أهمها:

أولاً: مصدرهم في التلقي في الإلهيات والنبوات هو العقل.

ثانياً: أن معرفة الله واجبة بالعقل قبل ورود السمع.

ثالثاً: القول بالتحسين والتقبيح العقليين.

رابعاً: القول بالمجاز في اللغة والقرآن والحديث.

خامساً: التأويل والتفويض.

سادساً: القول بعدم حجية أحاديث الآحاد في العقائد.

٦ ــ أن توحيد الله عند الماتريدية ليس هو التوحيد الذي أنزل الله به كتبه وأرسل به رسله، إذ أن مفهوم توحيد الله عندهم: أنه تعالى واحد في ذاته لا قسيم له أو لا جزء له. وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له.

٧ ــ أن الماتريدية اعتمدت في إثباتها لوجود الله تعالى على دليل حدوث الأعراض والأجسام. وهذه الطريقة في الاستدلال طريقة مبتدعة باطلة، قد طعن فيها السلف والأئمة وجمهور العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين.

كما أن الماتريدية استدلت على وحدانية الله بدليل التمانع، وهو دليل صحيح على إثبات امتناع صدور العالم عن إثنين، ولكن اعتقاد الماتريدية بأن هذا الدليل هو المقصود بقوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ [الأنبياء: ٢٢] اعتقاد باطل.

٨ ــ أن الماتريدية تقول بوجوب إثبات جميع أسماء الله، وأن الأصل في ثبوتها السمع. ولكنهم لم يفرقوا بين باب التسمية وباب الإخبار.

وأما بالنسبة لمدلولات الأسماء، فهم إما أن يجعلوا مدلول الاسم هو الذات، وهذا في اسم (الله) فقط. وإما أن يكون المدلول مأخوذاً عندهم باعتبار ما أثبتوه من الصفات.

٩ ــ تُعد الماتريدية من الصفاتية، وذلك لأنهم يثبتون ثمان صفات، وهي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين. وهم خصوا الإثبات بهذه الصفات دون غيرها، لأن العقل دل عليها عندهم دون غيرها.

وتخصيصهم هذه الصفات بالإثبات دون غيرها تخصيص من غير مخصص، ولا دليل عليه لا من العقل ولا من النقل.

١٠ ـ قالت الماتريدية بنفي جميع الصفات الخبرية التي وردت في الكتاب والسنة. وذلك لأن مصدرهم في التلقي هو العقل، ولاعتقادهم أن إثبات هذه الصفات على حقيقتها يستلزم التشبيه والتجسيم، واحتجوا لقولهم هذا بشبه فاسدة تقدم معنا بيان بطلانها.

١١ ـ ترى الماتريدية أن جميع صفات الأفعال المتعدية ترجع إلى صفة واحدة وهي التكوين. وقالوا إن التكوين غير المكون، وأنه أزلي لا يتجدد ولا تعلق له بالمشيئة والقدرة.

وقولهم بمغايرة التكوين للمكون حق وصواب، وأما نفيهم لتجدد الفعل وتعلقه بالمشيئة والقدرة باطل ترده الأدلة العقلية والنقلية.

١٢ ـ نفت الماتريدية الصفات الفعلية اللازمة، وذلك لأن الأصل في ثبوتها الخبر، ولأنها صفات اختيارية، وهم يمنعون أن تقوم بالله صفة اختيارية حذراً من التشبيه وفراراً منه. وقولهم هذا باطل عقلاً ونقلاً، كما تقدم بيانه.

١٣ ـ قالت الماتريدية في كلام الله: أنه معنى واحد، قديم أزلي، ليس له تعلق بمشيئته تعالى وقدرته، وأنه ليس بحرف ولا صوت، وأنه كلام نفسي، وأنه لا يسمع إنما يسمع ما هو عبارة عنه.

وقولهم هذا لم يدل عليه الكتاب ولا السنة، ولم يرد عن أحد من سلف هذه الأمة.

١٤ ـ يرى جمهور الماتريدية أنه لا دليل على صدق النبي غير المعجزة. بحجة أن المعجزة وحدها التي تفيد العلم اليقيني بثبوت نبوة النبي أو الرسول.

ولاريب أن المعجزات دليل صحيح لتقرير نبوة الأنبياء، ولكن القول بأن نبوة الأنبياء لا تعرف إلا بالمعجزات قول غير صحيح، بل هو باطل عقلاً ونقلاً.

١٥ ـ تعريف الماتريدية للمعجزة بأنها: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة، تعريف غير منضبط، بل هو مضطرب وغير مستقيم.

١٦ ـ قول الماتريدية بأن جميع المسائل المتعلقة باليوم الآخر لا تعلم إلا بالسمع قول غير صحيح. بدليل أن العقل قد دل على اليوم الآخر. والسمع قد نبه على دلالة العقل.

١٧ ـ أن الماتريدية تثبت جميع المسائل المتعلقة باليوم الآخر كنعيم القبر وعذابه، وأشراط الساعة... وذلك لاعتمادهم السمع كمصدر للتلقي فيما يتعلق باليوم الآخر.

١٨ ـ أن إثبات الماتريدية للرؤية مع نفي الجهة والمقابلة، قول متناقض. فهم بقولهم هذا أثبتوا ما لا يمكن رؤيته.

١٩ ـ أن حقيقة قول الماتريدية في أفعال العباد: أن للعباد إرادة غير مخلوقة، وهي مبدأ الفعل. فالعباد على مذهبهم يتصرفون بمبادىء أفعالهم باستقلال تام كما يشاؤون، وخلق الله لأفعالهم إنما هو تبع لإرادتهم الجزئية غير المخلوقة.

٢٠ ـ أن مذهب جمهور الماتريدية في الاستطاعة: أنها تقع على نوعين: الأول، سلامة الأسباب والآلات وهي تتقدم الفعل، والثاني: الاستطاعة التي يتهيأ بها الفعل، وتكون مع الفعل.

وقولهم هذا هو القول الصحيح في المسألة، وهو الذي قد دلت عليه الأدلة العقلية والنقلية.

٢١ ـ أن الماتريدية وافقت المعتزلة في مسألة التكليف بما لا يطاق، فقالوا بعدم جوازه، والصواب في المسألة هو التفصيل وعدم إطلاق القول بالجواز أو المنع.

٢٢ ـ ذهبت الماتريدية إلى أن الإيمان هو التصديق بالقلب فقط، وقال بعضهم بأنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان. ومنعوا زيادته ونقصانه،

وقالوا بتحريم الاستثناء فيه. كما أنهم قالوا بأن الإيمان والإسلام مترادفان ولا فرق بينهما.

ولا ريب أن القول الحق هو: أن الإيمان: اعتقاد بالجنان، وقول باللسان، وعمل بالأركان. وأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ويجوز الاستثناء فيه، والمقصود به عدم تزكية النفس. وأما الإسلام والإيمان فإنهما متلازمان: إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا.

٢٣ ـ أن الماتريدية قالت بصحة إيمان المقلد مع الإثم على ترك النظر والاستدلال وقولهم هذا باطل، لأنه بني على أصل باطل، وهو أن النظر والاستدلال أصل الدين والإيمان.

٢٤ ـ أن قول الماتريدية بأن مرتكب الكبيرة فاسق، وليس بكافر حق وصواب. لكن زعمهم بأن الفسق ليس له أثر على الإيمان، فهو بلا ريب قول باطل ترده الأدلة الصحيحة. والحق أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، لا يعطي اسم الإيمان المطلق.

٢٥ ـ أن هناك توافق كبير بين الماتريدية والأشاعرة، وسر هذا التوافق أن كلتا الفرقتين انبثقتا من الكلابية. وما بينهما من خلاف فإنما يقع في مسائل معدودة.

٢٦ ـ أن الخلاف بين الماتريدية والمعتزلة خلاف كبير. ورغم هذا الخلاف فإن الماتريدية قد تأثرت بالمعتزلة، ووافقتها في عدة مسائل.

٢٧ ـ أن أهل السنة والجماعة يقولون في الماتريدية بالعدل وينصفونهم، ويعترفون بما معهم من الحق للمجتهد أو طالب الحق منهم، ويذمون الظالم والمتعصب ومن كان متبعاً للهوى.

وبعد: فهذه مجمل النتائج التي توصلت إليها، فإن أصبت فمن الله وإن أخطأت فمني ومن الشيطان. وما توفيقي إلا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



فهرس الآيات القرآنية

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سـورة الأعـراف

سـورة الأنفـال

سـورة التوبـة

سـورة يونـس

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة الملك

سورة الحاقة

سورة المزمل

سورة المدثر

سورة القيامة

سورة الإنسان

سورة النبأ

سورة النازعات

سورة التكوير

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الشعر

ثبت المصادر والمراجع

المخطوطات والرسائل الجامعية:

١ ـ آراء أبي منصور الماتريدي الكلامية، بلقاسم بن حسن: وهي رسالة مقدمة لقسم الكلام والتصوف بالكلية الزيتونية للحصول على دكتوراه الحلقة الثالثة، تونس ١٤٠٢ هـ.

٢ ـ أبكار الأفكار، الأمدي: مخطوطة، محفوظة في دار الكتب المصرية تحت رقم (١٦٠٣) علم الكلام، القاهرة.

٣ ـ أبو المعين النسفي وآراؤه الكلامية، عبدالحي قابيل: رسالة ماجستير، محفوظة في مكتبة جامعة القاهرة تحت رقم (٧١٨) وهي مقدمة لكلية الآداب، قسم الفلسفة، بجامعة القاهرة عام ١٩٦٩ م.

٤ ـ تأويلات أهل السنة، لأبي منصور الماتريدي: مخطوطة، النسخة الأولى محفوظة في دار الكتب المصرية تحت رقم (٨٧٣) تفسير، والنسخة الثانية محفوظة في المكتبة الظاهرية تحت رقم (٤٩٥)، دمشق.

٥ ـ تأويل الأحاديث المشكلات الواردة في الصفات، تأليف: أبي الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري: مخطوطة، محفوظة في دار الكتب المصرية تحت رقم (٤٩١) مجاميع طلعت، القاهرة.

٦ ـ تبصرة الأدلة، لأبي المعين النسفي: مخطوطة، محفوظة في دار الكتب المصرية تحت رقم (٤٢) توحيد، القاهرة.

٧ ـ تلخيص رسالة الخلافيات والوفاقيات بين الحكماء والمتكلمين، تأليف: عمر بن حسين الآمدي: مخطوطة، محفوظة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، تحت رقم (٢٤٤٩)، الرياض.

٨ ـ خلافيات الحكماء مع المتكلمين، وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية، تأليف:

عبدالله بن عثمان بن موسى: مخطوطة، محفوظة في دار الكتب المصرية تحت رقم (٣٤٤١) ج، وجامعة الملك سعود، تحت رقم (٢/٨٣٥ م).

٩ ـ الرد على من أنكر الحرف والصوت، لأبي نصر السجزي، تحقيق: محمد باكريم باعبدالله: رسالة ماجستير، محفوظة في مكتبة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة تحت رقم (١٦٣).

١٠ ـ رسالة في بيان الاعتقاد على مذهب الإمام الأعظم والمجتهد المقدم أبو حنيفة النعمان. . . على تحقيق الشيخ أبي منصور الماتريدي، تأليف: محمد يوسف عاطف باشا: مخطوطة، محفوظة في مكتبة الأزهر تحت رقم (٣٤٨٨) بخيت ٤٥٩٣٧.

١١ ـ رسالة في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، تأليف: محمد بن محمد بن شرف الخليلي: مخطوطة، محفوظة في مكتبة الأزهر تحت رقم (٢١٥) ٣٦٠٥، القاهرة.

١٢ ـ رسالة في الفرق بين الأشعرية والماتريدية، تأليف: عمر الهاتفي الفاروقي: مخطوطة، محفوظة في مكتبة الأزهر تحت رقم (٣٩٣) ٥٣٩٧، القاهرة.

١٣ ـ رسالة في وجوه إثبات الواجب، تأليف: محمد بن أسعد الدواني: مخطوط، معهد التراث العلمي العربي رقم (٢٧)، حلب، سورية.

١٤ ـ السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور، لتاج الدين السبكي: محفوظة في مكتبة عارف حكمت، رقم المجموعة (١٠٦)، رقم التصنيف (٨٠)، المدينة المنورة.

١٥ ـ شرح الأصبهانية (الأصفهانية)، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة السعوي: رسالة دكتوراه مقدمة لقسم العقيدة بكلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض ١٤٠٧ هـ.

١٦ ـ شرح القصيدة النونية في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية، لنور الدين محمد بن أبي الطيب الشيرازي: مخطوطة، محفوظة في دار الكتب المصرية تحت رقم (١٩١٦) علم الكلام.

١٧ ـ العقد الجوهري في الفرق بين الماتريدي والأشعري، تأليف: خالد بن أحمد بن حسين النقشبندي: مخطوطة، محفوظة في دار الكتب المصرية تحت رقم (٣٢٥) علم الكلام، طلعت وفي جامعة برنستون بالولايات المتحدة

الأمريكية تحت رقم (٢٠٩٢) مجموعة جاريت، وفي مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة، تحت رقم (٢٤) عقائد.

١٨ ـ قرة العين في جمع البين، مجهول: مخطوطة، محفوظة في مكتبة الأزهر ضمن مجموع تحت رقم (٢٧٠٧) ٣٢٦٢٤، القاهرة.

١٩ ـ القصيدة النونية في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، تأليف: تاج الدين السبكي: مخطوط، جامعة الملك سعود، رقم ٤/٦٢٠٨ م، الرياض.

٢٠ ـ القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ومذاهب الناس فيه، عبدالرحمن بن صالح المحمود: رسالة ماجستير مقدمة لقسم العقيدة بكلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

٢١ ـ الكلابية وأثرها في المدرسة الأشعرية: رسالة دكتوراه مقدمة لكلية أصول الدين، جامعة الأزهر، القاهرة.

٢٢ ـ مميزات مذهب الماتريدية عن المذاهب الغيرية، تأليف: محمد الأسبري، قاضي زادة: مخطوطة، محفوظة في مكتبة برلين تحت رقم (٢٤٩٢)، ألمانيا.

٢٣ ـ المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، تأليف: إبراهيم بن محمد بن الأزهر الصريفيني: مخطوطة، محفوظة في كوبرلي تحت رقم (١١٥٢)، تركيا.

٢٤ ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، لعبدالرحمن بن صالح المحمود: رسالة دكتوراه مقدمة لقسم العقيدة بكلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٨ هـ.

٢٥ ـ نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد، تأليف: عبدالرحيم بن علي، الشهير بشيخ زادة: مخطوطة، محفوظة في مكتبة الأزهر تحت رقم (٢٧٠٧) ٣٢٦٢٤ ضمن مجموع.

٢٦ ـ النكت والفوائد على شرح العقائد، تأليف: برهان الدين إبراهيم بن عمر البقاعي: مخطوطة، محفوظة في مكتبة الأزهر تحت رقم (٢٦٤٣) السقا ٢٨٦١٢، القاهرة، وهناك نسخة أخرى من هذا الكتاب محفوظة في مكتبة الأوقاف العامة في بغداد (٤٠٠٦).

٢٧ ـ النور اللامع والبرهان الساطع في شرح عقائد أهل السنة والجماعة، تأليف: منكوبرس بن يلنقلج الناصري: مخطوطة، محفوظة بالمكتبة السليمانية تحت رقم (٢٩٧٣)، إستنبول.

المصادر والمراجع المطبوعة:

٢٨ ـ آثار البلاد وأخبار العباد، زكريا بن محمد القزويني: دار بيروت، بيروت ١٤٠٤ هـ.

٢٩ ـ الآداب الشرعية، للإمام ابن مفلح الحنبلي: مؤسسة قرطبة، القاهرة.

٣١ ـ أبجد العلوم، صديق حسن خان: دار الكتب العلمية، بيروت.

٣٢ ـ ابن رشد الحفيد، حياته، علمه، فقهه، حمادي العبيدي: الدار العربية للكتاب، طرابلس، ليبيا، ١٩٨٤ م.

٣٣ ـ ابن سينا بين الدين والفلسفة، حموده غرابة: الطبعة الأولى، ١٣٩٢ هـ، مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة.

٣٤ ـ ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية، أحمد غسان سبانو: دار قتيبة، دمشق، ١٩٨٤ م.

٣٥ ـ أبو الهذيل العلاف، علي الغرابي: الطبعة الثانية، ١٩٥٤ م، دار الفكر الحديث، مصر.

٣٦ ـ إتحاف السادة المتقين، محمد بن محمد الزبيدي: مصورة دار الفكر، بيروت.

٣٧ ـ الإتقان في علوم القرآن للسيوطي: تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ م.

٣٨ ـ الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، عبدالرزاق قنديل: دار التراث، القاهرة، ١٤٠٤ هـ.

٣٩ ـ أثر الفكر اليوناني على الناقدين العربيين: الجاحظ، وقدامة بن جعفر، محمد بن عبدالغني المصري: الطبعة الأولى، دار عمار، عمان، الأردن، ١٤٠٥ م.

٤٠ ـ اجتماع الجيوش الإسلامية، للإمام ابن القيم: المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

٤١ ـ أحسن التقاسيم، محمد بن أحمد المقدسي: الطبعة الأولى، ١٩٠٦ م، ليدن.

٤٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، تحقيق: محمد أحمد عبدالعزيز: الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ، مكتبة عاطف، القاهرة.

٤٣ ـ أخبار أبي حنيفة وأصحابه، حسين بن علي الصيمري: لجنة إحياء المعارف النعمانية حيدر آباد، الهند، ١٣٩٤ هـ.

٤٤ ـ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي: القاهرة، ١٣٢٦ هـ.

٤٥ ـ أخبار القضاة، محمد بن خلف بن حيان: مصورة عالم الكتب، بيروت.
٤٦ ـ الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة: طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٧ ـ إخوان الصفا، عمر الدسوقي: الطبعة الثالثة، دار نهضة مصر، القاهرة.
٤٨ ـ أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، د. عبدالحكيم بلبع: الطبعة الثالثة، دار نهضة مصر، القاهرة.
٤٩ ـ الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي: الطبعة الأولى. ١٣٥٣ هـ، دائرة المعارف، حيدر آباد، الهند.
٥٠ ـ الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للقزويني، تحقيق: د. محمد سعيد بن عمر إدريس: الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ، مكتبة الرشد، الرياض.
٥١ ـ الإرشاد، للجويني: مكتة الخانجي: القاهرة، ١٣٦٩ هـ.
٥٢ ـ إرشاد الفحول، للشوكاني: الطبعة الأولى، ١٣٥٦ هـ، الحلبي، القاهرة.
٥٣ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني: الطبعة الأولى، ١٣٩٩ هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
٥٤ ـ أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٦ هـ.
٥٥ ـ استحسان الخوض في علم الكلام، لأبي الحسن الأشعري: الطبعة الثانية، ١٣٤٤ هـ، دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد، الهند.
٥٦ ـ الاستقامة لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم: الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
٥٧ ـ أسماء مؤلفات ابن تيمية، لابن القيم، تحقيق: صلاح الدين المنجد: الطبعة الثالثة، ١٩٧٦ م، دار الكتاب الجديد، بيروت.
٥٨ ـ الأسماء والصفات، للإمام البيهقي: دار الكتب العلمية: بيروت، ١٤٠٥ هـ.
٥٩ ـ إشارات المرام من عبارات الإمام، كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، تحقيق: يوسف عبدالرازق: الطبعة الأولى، ١٣٦٨ هـ، الحلبي، القاهرة.
٦٠ ـ اشتقاق أسماء الله، لأبي القاسم الزجاجي، تحقيق: د. عبدالحسين المبارك: الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٦١ ـ الأصول لأبي الحسن الكرخي، (مطبوعة مع تأسيس النظر للدبوسي)، تحقيق: مصطفى القباني: دار ابن زيدون، بيروت.

٦٢ ـ أصول الدين، عبدالقاهر البغدادي: مصورة دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠١ هـ.
٦٣ ـ أصول الدين، لأبي اليسر البزدوي، تحقيق: د. هانز بيترلنس: الطبعة الأولى، ١٣٨٣ هـ، الحلبي، القاهرة.
٦٤ ـ الاعتصام، للإمام الشاطبي: دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
٦٥ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، فخر الدين الرازي: طبعة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٩٨ هـ.
٦٦ ـ الأعلام، خير الدين الزركلي: الطبعة السادسة، ١٩٨٤ م، دار العلم للملايين، بيروت.
٦٧ ـ الإعلام بمناقب الإسلام، لأبي الحسن العامري، تحقيق: د. أحمد غراب: الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ، دار الأصالة، الرياض.
٦٨ ـ أعلام العراق، محمد بهجة الأثري: الطبعة الأولى، ١٩٢٧ م، المطبعة السلفية، القاهرة.
٦٩ ـ أعلام الموقعين للإمام ابن القيم: مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٨ هـ.
٧٠ ـ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، للحافظ السخاوي: دار الكتب العربي، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
٧١ ـ أعيان الشيعة، محسن الأمين، تحقيق: حسن الأمين: دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٧٢ ـ إغاثة اللهفان، للإمام ابن القيم: ط الحلبي، ١٣٨١ هـ، القاهرة.
٧٣ ـ إقامة الحجة على أن الإكثار في التعبد ليس ببدعة، محمد عبدالحي اللكنوي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة: الطبعة الأولى، ١٩٦٦ هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب.
٧٤ ـ اقتضاء الصراط المستقيم، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد حامد الفقي: الطبعة الثانية، ١٣٦٩ هـ، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.
٧٥ ـ أمالي المرتضى، للشريف المرتضى، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: الطبعة الأولى، ١٣٧٣ هـ، الحلبي، القاهرة.
٧٦ ـ الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل، محمد السيد الجليند: الطبعة الأولى، ١٣٩٣ هـ، القاهرة.

٧٧ ـ إمام أهل السنة والجماعة، أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، د. علي عبدالفتاح المغربي: الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، مكتبة وهبة، القاهرة.
٧٨ ـ الأمصار ذوات الآثار، للإمام الذهبي، تحقيق: قاسم علي سعد: الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ، دار البشائر الإسلامية، بيروت.
٧٩ ـ إنباء الغمر بأبناء العمر، الحافظ ابن حجر العسقلاني: الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند.
٨٠ ـ إنباه الرواة على أنباه النحاة، أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٦ هـ.
٨١ ـ الانتصار والرد على ابن الراوندي الخياط، أبو الحسن عبدالرحيم، تحقيق: نيبرج: دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٢٥ م.
٨٢ ـ الأنساب، للسمعاني: طبعة مرجليوث، ليدن، ١٩١٢ م.
٨٣ ـ الإنصاف، للباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: الطبعة الثانية، ١٣٨٢ هـ، مؤسسة الخانجي، القاهرة.
٨٤ ـ أهم الفرق الإسلامية، محمد الطاهر النيفر: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٤ م، تونس.
٨٥ ـ إيثار الحق على الخلق، لأبي عبدالله محمد بن المرتضى اليماني: الطبعة الأولى، ١٣١٨ هـ، مطبعة الآداب، والمؤيد، القاهرة.
٨٦ ـ إيضاح المكنون، إسماعيل البغدادي: الطبعة الأولى، ١٣٦٤ هـ، وكالة المعارف، إستنبول،
٨٧ ـ الإيمان لشيخ الإسلام ابن تيمية: الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، دمشق.
٨٨ ـ الإيمان أركانه حقيقته نواقضه، د. محمد نعيم ياسين: الطبعة الثانية، ١٤٠٠ هـ، عمان، الأردن.
٨٩ ـ الإيمان بعوالم الآخرة ومواقفها، عبدالله سراج الدين: الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ، حلب، سوريا.
٩٠ ـ الباعث الحثيث، للإمام ابن كثير، تحقيق: أحمد شاكر: الطبعة الثالثة، دار التراث، القاهرة، ١٣٩٩ هـ.
٩١ ـ بحر الكلام، لأبي المعين النسفي: مطبعة الكردي، القاهرة، ١٩١١ م.
٩٢ ـ بدائع الفوائد، للإمام ابن القيم: إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.

٩٣ ــ البدء والتاريخ، المطهر بن طاهر المقدسي: بعناية: هوار، باريس، ١٨٩٩ م.
٩٤ ــ البداية من الكفاية في الهداية، نور الدين الصابوني، تحقيق: فتح الله خليف: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٩ م.
٩٥ ــ البداية والنهاية، ابن كثير: مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٣٢ م.
٩٦ ــ البدر الطالع، الشوكاني: الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٨ هـ.
٩٧ ــ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: الطبعة الثانية، الحلبي، القاهرة.
٩٨ ــ بغية المرتاد، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: موسى الدويش: مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.
٩٩ ــ بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، أحمد بن يحيى الضبي: دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ م.
١٠٠ ــ بلدان الخلافة الشرقية، كي لسترنج: الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
١٠١ ــ بلغة الأريب في مصطلح الحبيب ، محمد بن محمد الزبيدي: تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٤٠٨ هـ.
١٠٢ ــ بلوغ الأرب، محمود شكري الألوسي: ط ٣، دار الكتاب العربي، مصر.
١٠٣ ــ بيان تلبيس الجهمية لشيخ الإسلام ابن تيمية: الطبعة الأولى، مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، ١٣٩١ هـ.
١٠٤ ــ البيان والتبيين للجاحظ، تحقيق: حسن السندوبي: الطبعة الرابعة، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.
١٠٥ ــ تاج التراجم، زين الدين قاسم بن قطلوبغا: الطبعة الثانية، كراتشي، باكستان، ١٤٠١ هـ.
١٠٦ ــ التاج المكلل، صديق حسن خان: الطبعة الثانية، المطبعة الهندية العربية، بومباي، الهند، ١٣٨٣ هـ.
١٠٧ ــ تاريخ الأدب الجغرافي العربي، كراتشكوفسكي: ترجمة: صلاح الدين هاشم: الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٨ هـ.
١٠٨ ــ تاريخ الأدب العربي، بروكلمان: دار المعارف، القاهرة.

١٠٩ ـ تاريخ الأمم الإسلامية، محمد الخضري: الطبعة الثالثة، الحلبي، القاهرة، ١٣٤٩ هـ.
١١٠ ـ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي: مصورة دار الكتاب العربي، بيروت.
١١١ ـ تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين: طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠٣ هـ.
١١٢ ـ تاريخ الجهمية والمعتزلة، جمال الدين القاسمي: الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١ هـ.
١١٣ ـ التاريخ السياسي والفكري، د. عبدالحميد بدوي: الطبعة الثانية، دار الوفاء، المنصورة، مصر، ١٤٠٨ هـ.
١١٤ ـ التاريخ الصغير، للإمام البخاري، تحقيق: محمود إبراهيم زايد: مكتبة دار التراث، القاهرة، ١٣٩٧ هـ.
١١٥ ـ تاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة.
١١٦ ـ تاريخ عجائب الآثار، عبدالرحمن الجبرتي: دار الجيل، بيروت.
١١٧ ـ تاريخ العرب، فيليب حتي: بيروت، لبنان.
١١٨ ـ تاريخ العلماء النحويين، للقاضي المفضل بن محمد التنوخي، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلو: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٤٠١ هـ.
١١٩ ـ تاريخ الفكر الفلسفي، الدكتور محمد علي أبو ريان: دار النهضة العربية، بيروت، لبنان.
١٢٠ ـ تاريخ الفلسفة العربية، جميل صليبا: دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨١ م.
١٢١ ـ تاريخ الفلسفة في الإسلام، دي بور: ترجمة أبي ريدة: الطبعة الخامسة، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ م.
١٢٢ ـ التاريخ الكبير، للإمام البخاري: الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٦١ هـ.
١٢٣ ـ التاريخ والجغرافية في العصور الإسلامية، عمر رضا كحالة: الطبعة الأولى، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٣٩٢ هـ.
١٢٤ ـ تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة: دار الفكر العربي، القاهرة.

١٢٥ ــ تأسيس النظر، لأبي زيد الدبوسي، تحقيق: مصطفى محمد القباني: دار ابن زيدون، بيروت.
١٢٦ ــ تأويلات أهل السنة، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: د. إبراهيم عوضين، السيد عوضين: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ هـ.
١٢٧ ــ تأويل مختلف الحديث، للإمام ابن قتيبة: طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٣٨٦ هـ.
١٢٨ ــ التبصير في الدين، لأبي المظفر الإسفراييني: الطبعة الأولى، عزت العطار، القاهرة، ١٣٥٩ هـ.
١٢٩ ــ تبيين كذب المفتري، للحافظ ابن عساكر: مصورة دار الكتاب العربي، بيروت.
١٣٠ ــ تجديد علوم الدين، وحيد الدين خان: القاهرة.
١٣١ ــ تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، د. عاطف العراقي: الطبعة الخامسة، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣ م.
١٣٢ ــ التجربة الفلسفية، د. عادل العوا: مطبعة جامعة دمشق، ١٣٨١ هـ.
١٣٣ ــ التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية) سهير مختار: الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٧١ م.
١٣٤ ــ التحرير في أصول الفقه، لابن الهمام: الحلبي، القاهرة، ١٣٥١ هـ.
١٣٥ ــ تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي: الحلبي، القاهرة.
١٣٦ ــ تحفة الأعالي على ضوء المعالي، مجهول: المطبعة العامرة، إستنبول، ١٣٠٢ هـ.
١٣٧ ــ تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، أبو ريحان البيروني: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٧٧ هـ.
١٣٨ ــ التدوين في أخبار قزوين، عبدالكريم بن محمد القزويني، تحقيق: عزيز الله العطاري: حيدرآباد، الهند، ١٤٠٤ هـ.
١٣٩ ــ تذكرة الحفاظ، للإمام الذهبي: الطبعة الرابعة، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٨٨ هـ.
١٤٠ ــ التراتيب الإدارية، عبدالحي الكتاني: المغرب، ١٩٤٦ م.
١٤١ ــ التراث الجغرافي الإسلامي، د. محمد محمود محمدين: الطبعة الأولى، مطبعة شريف وشركاه، الإسكندرية، ١٤٠١ هـ.

١٤٢ ــ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الدكتور عبدالرحمن بدوي: الطبعة الرابعة، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٨٠ م.
١٤٣ ــ ترتيب المدارك، للقاضي عياض: طبعة وزارة الأوقاف، الرباط، المغرب، وطبعة أخرى، بتحقيق: د. أحمد محمود، الطبعة الأولى مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٨٧ هـ.
١٤٤ ــ تركستان من الفتح العربي إلى الغزو المغولي، فاسيلي بارتولد، ترجمة: صلاح الدين هاشم: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى، الكويت، ١٤٠١ هـ.
١٤٥ ــ تركستان والاستعمار الروسي، أحمد الساداتي: ملحق بتاريخ بخارى، الطبعة الثانية، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٧ م.
١٤٦ ــ التسعينية، لشيخ الإسلام ابن تيمية: مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، ١٣٢٩ م.
١٤٧ ــ التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أبو العلا عفيفي: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢ م.
١٤٨ ــ التعريفات، للجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري: الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.
١٤٩ ــ تعليم المتعلم، برهان الدين الزرنوجي، تحقيق: مروان قباني: الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، ١٩٨ هـ، وطبعة أبناء مولوي السورتي، بمبي، الهند.
١٥٠ ــ تغليق التعليق على صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: سعيد بن عبدالرحمن القزقي: الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.
١٥١ ــ تفسير ابن جرير الطبري: الطبعة الثالثة، الحلبي، القاهرة، ١٣٨٨ هـ.
١٥٢ ــ تفسير ابن كثير: طبعة دار الشعب، القاهرة.
١٥٣ ــ تفسير أسماء الله الحسنى، لأبي إسحاق الزجاج، تحقيق: أحمد الدقاق: دار المأمون للتراث، دمشق، ١٤٠٦ هـ.
١٥٤ ــ تفسير القرطبي: الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية، ١٣٥٤ هـ.
١٥٥ ــ التفسير القيم، للإمام ابن القيم، جمعه: محمد أويس الندوي: مكتبة السنة المحمدية، القاهرة.

١٥٦ ـ تفسير النسفي، لأبي البركات النسفي: طبعة الحلبي، القاهرة.
١٥٧ ـ التفكير الديني في العالم قبل الإسلام، د. رؤوف شلبي: دار الثقافة، الدوحة، قطر.
١٥٨ ـ التكملة والذيل والصلة، الحسن بن محمد الصغاني: مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٠ م.
١٥٩ ـ تلبيس إبليس، لابن الجوزي: مؤسسة علوم القرآن، دمشق، سورية.
١٦٠ ـ تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، تحقيق: محمد عبدالغني حسن: دار إحياء الكتب العربي، القاهرة، ١٩٥٥ م.
١٦١ ـ التمهيد في أصول الدين، لأبي المعين النسفي، تحقيق: د. عبدالحي قابيل: دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤٠٧ هـ.
١٦٢ ـ التمهيد، للإمام ابن عبدالبر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب.
١٦٣ ـ التمهيد، للباقلاني، تحقيق: مكارثي: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧ م، وطبعة عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
١٦٤ ـ التنبيه والرد، للملطي: مكتبة المثنى، بغداد، ١٣٨٨ هـ.
١٦٥ ـ التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، عبدالرحمن بن يحيى المعلمي: المكتبة السلفية، لاهور، باكستان.
١٦٦ ـ تهذيب التهذيب، للحافظ ابن حجر العسقلاني: دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد، الهند، ١٣٢٥ هـ.
١٦٧ ـ تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد الأزهري، تحقيق: عبدالسلام هارون: المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٣٨٤ هـ.
١٦٨ ـ التوحيد، لأبي منصور الماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف: دار المشرق، بيروت.
١٦٩ ـ توضيح الأفكار، محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد: الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٦ هـ.
١٧٠ ـ تيسير التحرير، أمير بادشاه: الحلبي، القاهرة، ١٣٥٠ هـ.
١٧١ ـ الثقات، لابن حبان: الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٩٣ هـ.
١٧٢ ـ ثورة العقل (دراسة فلسفية في فكر معتزلة بغداد)، د. عبدالستار الراوي: الطبعة الثانية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦ م.

١٧٣ ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط: الطبعة الأولى، دمشق، ١٣٨٩ هـ.
١٧٤ ـ جامع بيان العلم وفضله، للإمام ابن عبدالبر: الطبعة الثانية، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ١٤٠٢ هـ.
١٧٥ ـ جامع الرسائل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، المجموعة الأولى: مطبعة المدني، ١٣٨٩ هـ، والثانية: المدني، ١٤٠٥ هـ.
١٧٦ ـ جامع العلوم والحكم، لابن رجب: الطبعة الثانية، ١٣٦٩ هـ، الحلبي، القاهرة.
١٧٧ ـ جامع المتون في حق أنواع الصفات الإلهية والعقائد الماتريدية، أحمد ضياء الدين بن مصطفى: الطبعة الأولى على الحجر، دار الطباعة العامرة، الآستانة، ١٢٧٣ هـ.
١٧٨ ـ جذوة المقتبس للحميدي، تحقيق: إبراهيم الأبياري: الطبعة الثانية، دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٤٠٣ هـ.
١٧٩ ـ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، نعمان خير الدين الألوسي: الطبعة الأولى، مطبعة المدني، القاهرة.
١٨٠ ـ الجمع بين رأيي الحكيمين، أبو نصر الفارابي: مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٠٧ م.
١٨١ ـ جمهرة اللغة، لابن دريد: تحقيق: د. رمزي بعلبكي: الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٧ م.
١٨٢ ـ جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، خالد العسلي: المكتبة الأهلية، بغداد، ١٩٦٥ م.
١٨٣ ـ الجواب الصحيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية: الطبعة الأولى، مطبعة المدني، القاهرة، ١٣٨٣ هـ.
١٨٤ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لأبي محمد عبدالقادر القرشي، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلو: الطبعة الأولى، الحلبي، القاهرة، ١٣٩٨ هـ.
١٨٥ ـ حاشية ابن قطلوبغا (قاسم) على المسايرة، (مطبوع بهامش المسامرة)، لابن أبي شريف: الطبعة الأولى، بولاق ١٣١٧ هـ.
١٨٦ ـ حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية: الطبعة الأولى، الآستانة، ١٣٠٠ هـ.

١٨٧ ـ حاشية العصام على شرح العقائد النسفية: الطبعة الأولى، دار الطباعة العامرة، الآستانة، ١٢٧٦ هـ.
١٨٨ ـ حسن المحاضرة للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: القاهرة، ١٣٨٧ هـ.
١٨٩ ـ الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، آدم متز، ترجمة أبي ريدة: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة ١٣٨٧ هـ.
١٩٠ ـ الحفلة الرسمية لإحياء الذكرى المئوية الثامنة لمولد موسى بن ميمون، جمعية المباحث التاريخية الإسرائيلية المصرية، القاهرة، ١٩٣٦ م.
١٩١ ـ الحكمة والتعليل في أفعال الله، محمد ربيع هادي المدخلي: الطبعة الأولى، مكتبة لينة، دمنهور، مصر، ١٤٠٩ هـ.
١٩٢ ـ الحلية لأبي نعيم: مطبعة السعادة، ١٣٩٤ هـ.
١٩٣ ـ حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، د. حسام الألوسي: الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
١٩٤ ـ الحور العين، الحميري: مطبعة السعادة، القاهرة، ١٩٤٨ م.
١٩٥ ـ الحواشي البهية على العقائد النسفية: مطبعة كردستان العلمية، القاهرة، ١٣٢٩ هـ.
١٩٦ ـ الحياة الروحية في الإسلام: محمد مصطفى حلمي، القاهرة، ١٩٤٥ م.
١٩٧ ـ الحيوان، للجاحظ، تحقيق: عبدالسلام هارون: الطبعة الثانية، الحلبي، القاهرة.
١٩٨ ـ الخصائص، لابن جني، تحقيق: محمد علي النجار: الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية ١٣٧١ هـ.
١٩٩ ـ الخطط، للمقريزي: طبعة بولاق، ١٢٧٠ هـ.
٢٠٠ ـ خطط الشام، محمد كرد علي: الطبعة الأولى، مطبعة الترقي، دمشق، ١٣٤٥ هـ.
٢٠١ ـ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، محمد أمين المحبي: مصورة عن طبعة المطبعة الوهبية بمصر، سنة ١٣٨٤ هـ.
٢٠٢ ـ خلاصة كتاب المواهب السرمدية في مناقب السادة النقشبندية، نجم الدين الكردي: القاهرة.

٢٠٣ ـ خلق أفعال العباد، للإمام البخاري، تحقيق: عبدالرحمن عميرة: الطبعة الثانية، دار عكاظ، جدة، الرياض.
٢٠٤ ـ دائرة المعارف الإسلامية: طبعة دار الشعب الثانية، القاهرة.
٢٠٥ ـ درء تعارض العقل والنقل، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم: الطبعة الأولى، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
٢٠٦ ـ دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، الدكتور عرفان عبدالحميد: الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
٢٠٧ ـ دراسات في الفلسفة الإسلامية، د. محمود قاسم: دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧ م.
٢٠٨ ـ دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، الدكتور حسام الدين الألوسي: الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٢٠٩ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة للحافظ ابن حجر العسقلاني: الطبعة الثانية، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٩٢ هـ.
٢١٠ ـ الدر المنثور في التفسير المأثور، للحافظ السيوطي: الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٢١١ ـ دقائق التفسير الجامع لتفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد السيد الجليند: الطبعة الأولى، القاهرة، الطبعة الثانية، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ١٤٠٤ هـ.
٢١٢ ـ دلائل النبوة، للإمام البيهقي، تحقيق: د. عبدالمعطي قلعجي: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥ هـ.
٢١٣ ـ دلالة الحائرين، موسى بن ميمون: تحقيق حسين آتاي: مصورة مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.
٢١٤ ـ الدليل الشافي على المنهل الصافي، جمال الدين يوسف بن تغري بردى، تحقيق: فهيم محمد شلتوت: جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
٢١٥ ـ الدول الإسلامية، ستانلي لين بول: مكتب الدراسات الإسلامية، دمشق.
٢١٦ ـ الديباج المذهب، لابن فرحون المالكي، تحقيق: د. محمد الأحمدي: دار التراث، القاهرة.

٢١٧ ـ ديموقرطيس، فيلسوف الذرة، د. علي سامي النشار وآخران: الطبعة الأولى، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، الإسكندرية.
٢١٨ ـ ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: وليد عرفات: طبعة دار صادر، بيروت.
٢١٩ ـ ذم التأويل، لابن قدامة، تحقيق: بدر البدر: الدار السلفية، الكويت ١٤٠٦ هـ.
٢٢٠ ـ ذيل طبقات الحنابلة، للحافظ ابن رجب: الطبعة الأولى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٢ هـ.
٢٢١ ـ الذيل على رفع الأصر، للحافظ السخاوي، تحقيق: د. جودة هلال، محمد صبح: الطبعة الأولى، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
٢٢٢ ـ الذيل والتكملة، للمراكشي، تحقيق: محمد بن شريفة: دار الثقافة، بيروت.
٢٢٣ ـ رجال الفكر والدعوة، أبو الحسن الندوي: مطبعة الجامعة، دمشق، ١٩٦٠ م.
٢٢٤ ـ رد الإمام الدارمي على بشر المريسي، تحقيق: محمد حامد الفقي: مصورة حديث أكاديمي، فيصل آباد، باكستان، ١٤٠٢ هـ.
٢٢٥ ـ الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد، تحقيق: د. عبدالرحمن عميرة: الطبعة الأولى، دار اللواء، الرياض، ١٣٩٧ هـ.
٢٢٦ ـ الرد على الجهمية، للدارمي: الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
٢٢٧ ـ الرد على المنطقيين، لشيخ الإسلام ابن تيمية: الطبعة الرابعة، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ١٤٠٢ هـ.
٢٢٨ ـ رسائل إخوان الصفا: الطبعة الأولى، دار بيروت، بيروت، ١٣٧٦ هـ.
٢٢٩ ـ رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة: الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٤٠٧ هـ.
٢٣٠ ـ الرسالة، للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر: الطبعة الأولى، الحلبي، القاهرة، ١٣٥٨ هـ.
٢٣١ ـ الرسالة، لابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: د. حمو، د. أبو الأجفان: الطبعة الأولى، الحلبي، القاهرة، ١٣٥٨ هـ.
٢٣٢ ـ رسالة التربيع والتدوير، للجاحظ، ضمن رسائل الجاحظ الجزء الثالث،

تحقيق: عبدالسلام هارون: الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٩٩ هـ.
٢٣٣ ـ الرسالة المستطرفة، محمد بن جعفر الكتاني: طبعة نور محمد ـ أصح المطابع ـ كراتشي، باكستان، ١٣٧٩ هـ.،
٢٣٤ ـ الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، محمد عبدالحي اللكنوي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة: الطبعة الثانية، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ١٣٨٨ هـ.
٢٣٥ ـ روح المعاني، شهاب الدين السيد محمود الألوسي: مصورة مكتبة دار التراث القاهرة.
٢٣٦ ـ روضات الجنات، محمد باقر الخوانساري: طبعة مكتبة إسماعيليان، قم، إيران، ١٣٩٠ هـ.
٢٣٧ ـ الروض الأنف، للإمام عبدالرحمن السهيلي، تحقيق: عبدالرحمن الوكيل: الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٨٧ هـ.
٢٣٨ ـ الروضة البهية، أبو عذبة: الطبعة الأولى، دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد، الهند، ١٣٢٢ هـ.
٢٣٩ ـ الروضة الندية، زيد بن عبدالعزيز الفياض: الطبعة الأولى، الرياض، ١٣٧٨ هـ.
٢٤٠ ـ الروض المعطار، محمد بن عبدالمنعم الحميري، تحقيق: د. إحسان عباس: الطبعة الثانية، مكتبة لبنان، ١٩٨٤ م.
٢٤١ ـ زاد المسير، لابن الجوزي: الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت.
٢٤٢ ـ الزبيدي في كتابه تاج العروس، هاشم طه شلاش: الطبعة الأولى، دار الكتاب للطباعة، بغداد، ١٤٠١ هـ.
٢٤٣ ـ سرح العيون، جمال الدين بن نباته المصري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٣٨٣ هـ.
٢٤٤ ـ سلام الأحكم على سواد الأعظم، إبراهيم حلمي بن حسين الوفي: الطبعة الأولى، الأستانة، ١٣١٣ هـ.
٢٤٥ ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني: الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٩ هـ.

٢٤٦ ـ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، محمد خليل المرادي: مصورة مكتبة المثنى، بغداد، عن طبعة بولاق، ١٣٠١ هـ.
٢٤٧ ـ سمط النجوم العوالي، عبدالملك بن حسين العصامي: الطبعة الأولى، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٩ هـ.
٢٤٨ ـ السنة، لابن أبي عاصم، تحقيق: الألباني: الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٢٤٩ ـ السنة، لعبدالله بن أحمد، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني: الطبعة الأولى، دار ابن القيم، الدمام، ١٤٠٦ هـ.
٢٥٠ ـ سنن أبي داود، إعداد وتعليق: عزت عبيد دعاس: الطبعة الأولى، حمص، ١٣٨٨ هـ.
٢٥١ ـ سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي: الحلبي، القاهرة.
٢٥٢ ـ سنن الترمذي، طبعة عزت عبيد الدعاس: مصورة المكتبة الإسلامية، إستانبول.
٢٥٣ ـ سنن النسائي، مع شرح السيوطي، وحاشية السندي: مصورة دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٢٥٤ ـ السواد الأعظم، لأبي القاسم الحكيم السمرقندي: إستنبول، ١٢٨٨ هـ.
٢٥٥ ـ سير أعلام النبلاء، للإمام الذهبي: مؤسسة الرسالة، بيروت.
٢٥٦ ـ السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وآخرين: الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ، الحلبي، القاهرة.
٢٥٧ ـ شرح الأصفهانية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تقديم: حسنين مخلوف: دار الكتب الحديثة، القاهرة.
٢٥٨ ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للإمام أبي القاسم اللالكائي، تحقيق: الدكتور أحمد سعد حمدان: دار طيبة، الرياض.
٢٥٩ ـ شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار الهمذاني، تحقيق: د. عبدالكريم عثمان: الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٨٤ هـ.
٢٦٠ ـ شرح حديث النزول، لشيخ الإسلام ابن تيمية: الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي.
٢٦١ ـ شرح السنة، للإمام البغوي، تحقيق: زهير الشاويش: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠ هـ.

٢٦٢ ـ شرح السنوسية الكبرى لأبي عبدالله السنوسي: دار القلم، الكويت، ١٤٠٢ هـ.
٢٦٣ ـ شرح شرح نخبة الفكر، ملا علي قاري: الطبعة الأولى، مطبعة إخوان، إسطنبول، ١٣٢٧ هـ.
٢٦٤ ـ شرح صحيح مسلم، للإمام النووي: المطبعة المصرية، القاهرة.
٢٦٥ ـ شرح الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق: بشير عيون: مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤٠٥ هـ. وأخرى بتحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبدالله التركي: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨ هـ.
٢٦٦ ـ شرح العقائد النسفية، بحاشية عبدالعزيز الدهلوي: طبعة المكتبة الإمدادية، ديوبند، الهند.
٢٦٧ ـ شرح العقائد النسفية، سعد الدين التفتازاني: الطبعة الأولى، إسطنبول، ١٣٠٠ هـ. وطبعة أخرى بتحقيق: كلود سلامة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق.
٢٦٨ ـ شرح العقيدة الطحاوية، عبدالغني الغنيمي الميداني الحنفي، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، محمد رياض المالح: الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ، دار الفكر، دمشق.
٢٦٩ ـ شرح عين العلم وزين الحلم، ملا علي قاري: الطبعة الأولى، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.
٢٧٠ ـ شرح الفقه الأكبر، المنسوب للماتريدي: الطبعة الثالثة، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٤٠٠ هـ، ومصورة الشؤون الدينية، بدولة قطر.
٢٧١ ـ شرح الفقه الأكبر، ملا علي القاري: الطبعة الثانية، الحلبي، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.
٢٧٢ ـ شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، د. عبدالله بن محمد الغنيمان: الطبعة الأولى، الجزء الأول، ١٤٠٥ هـ، والثاني: ١٤٠٩ هـ.
٢٧٣ ـ شرح المفصل لابن يعيش: الطبعة الأولى، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.
٢٧٤ ـ شرح المقاصد في علم الكلام، سعد الدين التفتازاني: دائرة المعارف النعمانية، لاهور، باكستان، ١٤٠١ هـ.
٢٧٥ ـ شرح المواقف، للشريف الجرجاني: الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٥ هـ.

٢٧٦ ــ شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، لعبداللطيف بن عبدالعزيز بن الملك، والمتن لأبي البركات النسفي، وعليه عدة حواشي: دار سعادت، إستنبول، ١٣١٥ هـ.
٢٧٧ ــ شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: الحلبي، القاهرة، ١٣٨٥ هـ.
٢٧٨ ــ الشريعة، للإمام أبي بكر الآجري، تحقيق: محمد حامد الفقي: الطبعة الأولى، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٦٩ هـ.
٢٧٩ ــ الشريف الرضي حياته وشعره، د. محمد المطرودي: النادي الأدبي بالرياض، ١٤٠٤ هـ.
٢٨٠ ــ شذرات البلاتين، تحقيق: محمد حامد الفقي: مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.
٢٨١ ــ شذرات الذهب، ابن العماد الحنبلي: طبعة القدسي، القاهرة، ١٣٥٠ هـ.
٢٨٢ ــ الشعر والشعراء لابن قتيبة: تحقيق: أحمد شاكر: القاهرة، ١٩٦٦ م.
٢٨٣ ــ شفاء العليل، لابن القيم: الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، ١٣٢٣ هـ.
٢٨٤ ــ الشفاعة، مقبل بن هادي الوادعي: دار الأرقم، الكويت، ١٤٠٢ هـ.
٢٨٥ ــ الشيعة والخوارج، فلهوزن، ترجمة: د. عبدالرحمن بدوي: وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨ م.
٢٨٦ ــ الصارم المنكي في الرد على السبكي، للإمام محمد بن أحمد بن عبدالهادي، تحقيق: إسماعيل بن محمد الأنصاري: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ١٤٠٣ هـ.
٢٨٧ ــ الصحائف الإلهية، شمس الدين السمرقندي، تحقيق: د. أحمد الشريف: الطبعة الأولى، مكتبة الفلاح، الكويت، ١٤٠٥ هـ.
٢٨٨ ــ الصحاح، للجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار: الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٣٩٩ هـ.
٢٨٩ ــ صحيح البخاري، المطبوع مع فتح الباري: المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠ هـ.
٢٩٠ ــ صحيح الجامع الصغير، للألباني: الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، ١٣٨٨ هـ.

٢٩١ ــ صحيح مسلم: ط ١، دار الطباعة العامرة، إستنبول، ١٣٣٢ هـ، وطبعة محمد فؤاد عبدالباقي.
٢٩٢ ــ صريح السنة، للإمام محمد بن جرير الطبري، تحقيق: بدر المعتوق: الطبعة الأولى، دار الخلفاء، الكويت، ١٤٠٥ هـ.
٢٩٣ ــ الصفدية، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم: الرياض، الجزء الأول طبع سنة ١٣٩٦ هـ، والثاني ١٤٠٦ هـ.
٢٩٤ ــ الصلة، لابن بشكوال: الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦٦ م.
٢٩٥ ــ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم الجوزية، تحقيق: د. علي الدخيل الله: الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض، ١٤٠٨ هـ.
٢٩٦ ــ صورة الأرض، محمد بن علي بن حوقل: طبعة ليدن، ١٩٠٦ م.
٢٩٧ ــ صون المنطق، للسيوطي، تحقيق: علي سامي النشار: دار الكتب العلمية، بيروت.
٢٩٨ ــ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للحافظ السخاوي: طبعة القدسي، القاهرة، ١٣٥٣ هـ.
٢٩٩ ــ ضوء المعالي شرح بدء الأمالي، ملا علي القاري: الطبعة الأولى، المطبعة العامرة، إستنبول، ١٣٠٢ هـ.
٣٠٠ ــ ضحى الإسلام، أحمد أمين: الطبعة الثالثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٥٧ هـ.
٣٠١ ــ طبقات ابن سعد: دار صادر، بيروت، ١٣٨٠ هـ.
٣٠٢ ــ طبقات الأطباء، لابن جلجل، تحقيق: فؤاد سيد: الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
٣٠٣ ــ طبقات الأمم، صاعد الأندلسي: طبعة السعادة، القاهرة.
٣٠٤ ــ طبقات الحنابلة، للقاضي أبي يعلى، تحقيق: محمد حامد الفقي: مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.
٣٠٥ ــ طبقات خليفة بن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري: دار طيبة، الرياض، ١٩٨٢ م.
٣٠٦ ــ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، لتقي الدين بن عبدالقادر التميمي، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلو: الطبعة الأولى، دار الرفاعي، ١٤٠٣ هـ.

٣٠٧ ـ طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين السبكي، تحقيق: محمود الطناحي، عبدالفتاح الحلو: الطبعة الأولى، الحلبي، القاهرة، ١٣٨٣ هـ.
٣٠٨ ـ طبقات الصوفية، للسلمي، تحقيق: نور الدين شريبة: الطبعة الثالثة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٦ هـ.
٣٠٩ ـ طبقات المعتزلة، للقاضي عبدالجبار المعتزلي، تحقيق: فؤاد السيد: الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤ م.
٣١٠ ـ طبقات المفسرين، للسيوطي، تحقيق: علي محمد عمر: الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٣٩٦ هـ.
٣١١ ـ طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الزبيدي الأندلسي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم: الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة.
٣١٢ ـ طرب الأماثل بتراجم الأفاضل، محمد عبدالحي اللكنوي: ضمن مجموعة الرسائل الست، الطبعة الأولى الحجرية، الهند، ١٣٤٠ هـ.
٣١٣ ـ طريق الهجرتين، لابن القيم: المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.
٣١٤ ـ ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، د. السيد أحمد عبدالغفار: دار الرشيد، الرياض، ١٤٠٠ هـ.
٣١٥ ـ ظهر الإسلام، أحمد أمين: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٤ هـ.
٣١٦ ـ العالم والمتعلم، للإمام أبي حنيفة، تحقيق: محمد زاهد الكوثري: مطبعة الأنوار، القاهرة، ١٣٦٨ هـ.
٣١٧ ـ عبدالرحمن الأوزاعي، طه الولي: دار صادر، بيروت، ١٣٨٨ هـ.
٣١٨ ـ عبدالله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام، سليمان العودة: الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، ١٤٠٥ هـ.
٣١٩ ـ عبدالله بن المقفع، محمد غفراني الخراساني: الطبعة الأولى، الدار القومية، مصر.
٣٢٠ ـ عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية، د. ناجي معروف: الطبعة الأولى، وزارة الإعلام، العراق، ١٣٩٦ هـ.
٣٢١ ـ عقائد السلف، علي سامي النشار، عمار الطالبي: منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٧١ م.

٣٢٢ ـ العقل والحرية (دراسة في فكر القاضي عبدالجبار)، د. عبدالستار الراوي: الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٣٢٣ ـ العقل وفهم القرآن، الحارث المحاسبي، تحقيق: حسين القوتلي: الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، ١٣٩١ هـ.
٣٢٤ ـ عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي، د. محمد أيوب علي: الطبعة الأولى، المؤسسة الإسلامية، بنغلاديش، ١٤٠٤ هـ.
٣٢٥ ـ عقيدة التوحيد في فتح الباري، أحمد عصام الكاتب: الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٣ هـ.
٣٢٦ ـ عقيدة السلف وأصحاب الحديث، لأبي عثمان النيسابوري: ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، المجلد الأول، مصورة محمد أمين دمج، بيروت، ١٩٧٠ م.
٣٢٧ ـ علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين، رضا بن نعسان معطي: الطبعة الأولى، ١٤٠٢ هـ.
٣٢٨ ـ العلم الشامخ، صالح بن مهدي المقبلي: الطبعة الثانية، دار الحديث، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
٣٢٩ ـ العلو للعلي الغفار، للإمام الذهبي: الطبعة الثانية، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ١٣٨٨ هـ.
٣٣٠ ـ علي القاري وأثره في علم الحديث، خليل إبراهيم قوتلاي: الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤٠٨ هـ.
٣٣١ ـ عمدة القاري، شرح صحيح البخاري، لبدر الدين محمود العيني: الطبعة الأولى، الحلبي، القاهرة، ١٣٩٢ هـ.
٣٣٢ ـ عمرو بن عبيد وآراؤه الكلامية، محمد صالح السيد: مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، ١٩٨٥ م.
٣٣٣ ـ عمل اليوم والليلة، للإمام النسائي، تحقيق: فاروق حمادة، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٣٣٤ ـ عيون الأخبار، لابن قتيبة: الطبعة الأولى، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٤٣ هـ.
٣٣٥ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، تحقيق: د. نزار رضا: مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٥ م.

٣٣٦ ـ غاية المرام في علم الكلام، لسيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبداللطيف: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٣٩١ هـ.
٣٣٧ ـ غريب الحديث، لأبي عبيدالقاسم بن سلام: مصورة دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٦ هـ.
٣٣٨ ـ الغنية لطالبي طرق الحق، لعبدالقادر الجيلاني: القاهرة، ١٩٥٦ م.
٣٣٩ ـ الفتاوى، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب الشيخ عبدالرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى، الرياض، ١٣٨١ هـ.
٣٤٠ ـ الفتاوى الحديثية، ابن حجر الهيتمي: الطبعة الثانية، الحلبي، القاهرة، ١٣٩٠ هـ.
٣٤١ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني: المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٠ هـ.
٣٤٢ ـ فتح الغفار بشرح المنار، لابن نجيم الحنفي: الطبعة الأولى، الحلبي، القاهرة، ١٣٥٥ هـ.
٣٤٣ ـ فتح القدير، للشوكاني: طبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٤٩ هـ.
٣٤٤ ـ الفتح المبين، د. علي بن محمد الفقيهي: الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
٣٤٥ ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبدالله مصطفى المراغي: الطبعة الثانية، القاهرة.
٣٤٦ ـ الفتوح، لأبي محمد أحمد بن أعثم الكوفي: الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، الهند، ١٣٨٨ هـ.
٢٤٧ ـ فتوح البلدان، أحمد بن يحيى البلاذري، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
٣٤٨ ـ الفرق الإسلامية في بلاد الشام في العصر الأموي، د. حسين عطوان: الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٦ م.
٣٤٩ ـ الفرق بين الفرق، لعبدالقاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد: مصورة دار المعرفة، بيروت، وطبعة الكوثري.
٣٥٠ ـ فرق الشيعة، الحسن بن موسى النوبختي: المطبعة الحيدرية، النجف، ١٣٧٩ هـ.
٣٥١ ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: الطبعة الأولى، المطبعة

الأدبية القاهرة، ١٣١٧ هـ، وطبعة شركة عكاظ، بتحقيق: د. محمد نصر، د. عبدالرحمن عميرة، جدة، ١٤٠٢ هـ.
٣٥٢ ـ الفلسفة الهندية، د. علي زيغور: الطبعة الثانية، دار الأندلس، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
٣٥٣ ـ الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ناجي التكريتي: الطبعة الثانية، دار الأندلس، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
٣٥٤ ـ الفلسفة الإسلامية وملحقاتها، عمر رضا كحالة: مطبعة الحجاز، دمشق، ١٣٩٤ هـ.
٣٥٥ ـ فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي: الطبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥ م.
٣٥٦ ـ الفهرست، لابن النديم: مكتبة خياط، بيروت.
٣٥٧ ـ فهرست ابن خير الإشبيلي: الطبعة الثانية، المكتب التجاري، بيروت، ١٣٨٢ هـ.
٣٥٨ ـ فهرس الفهارس والأثبات، عبدالحي بن عبدالكبير الكتاني، باعتناء: د. إحسان عباس: الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٢ هـ.
٣٥٩ ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبدالحي اللكنوي: الطبعة الأولى، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٤ هـ.
٣٦٠ ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، عبدالعلي محمد الأنصاري: بحاشية المستصفى للغزالي، الطبعة الأولى، بولاق، ١٣٢٢ هـ.
٣٦١ ـ في التوحيد، لأبي رشيد سعيد النيسابوري، تحقيق: د. محمد عبدالهادي أبي ريدة: الطبعة الأولى، وزارة الثقافة، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة.
٣٦٢ ـ في علم الكلام، الدكتور أحمد صبحي: دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٥ هـ.
٣٦٣ ـ في فلسفة ابن رشد (الوجود والخلود) د. محد بيصار: الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٣ م.
٣٦٤ ـ القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزأبادي: الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، ١٣٣٠ هـ.
٣٦٥ ـ قانون التأويل، لأبي بكر بن العربي، تحقيق: محمد السليماني: الطبعة الأولى، دار القبلة، جدة، ١٤٠٦ هـ.

٣٦٦ ــ قتيبة بن مسلم، صالح عماش: وزارة الثقافة والفنون، العراق، ١٩٧٨ م.
٣٦٧ ــ قصة الفلسفة اليونانية، أحمد أمين، زكي نجيب محمود: الطبعة السابعة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.
٣٦٨ ــ القصيدة النونية، لابن القيم، شرح: د. محمد خليل هراس: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤٠٧ هـ.
٣٦٩ ــ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق: محمد بهجة البيطار: الطبعة الثانية، الحلبي، القاهرة، ١٣٨٠ هـ.
٣٧٠ ــ قوت القلوب، لأبي طالب المكي: الطبعة الأولى، المطبعة المصرية، القاهرة، ١٣٥١ هـ.
٣٧١ ــ الكامل في التاريخ، ابن الأثير: الطبعة الأولى، دار بيروت، بيروت، ١٣٨٧ هـ.
٣٧٢ ــ كتاب الإيمان، الحافظ العدني، تحقيق: حمد الحربي: الطبعة الأولى، الدار السلفية الكويت.
٣٧٣ ــ كتاب الشافي، عبدالله بن حمزة: الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ، مكتبة اليمن الكبرى، صنعاء، اليمن.
٣٧٤ ــ كتاب الصمت، للإمام ابن أبي الدنيا، تحقيق: نجم خلف: الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٣٧٥ ــ كتاب العرش، لابن أبي شيبة، تحقيق: محمد الحمود: الطبعة الأولى، مكتبة المعلا، الكويت، ١٤٠٦ هـ.
٣٧٦ ــ كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري: مصورة دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٤ هـ.
٣٧٧ ــ كشف الظنون، حاجي خليفة: الطبعة الأولى، إستنبول، ١٩٤١ م.
٣٧٨ ــ الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة، نجم الدين الغزي، تحقيق: د. جبرائيل جبور: الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩ م.
٣٧٩ ــ اللباب في تهذيب الأنساب، لابن الأثير: دار صادر، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٣٨٠ ــ لباب النقول في أسباب النزول، للسيوطي: الطبعة الثانية، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٧٩ م.
٣٨١ ــ لسان الميزان، للحافظ ابن حجر العسقلاني: مصورة عن طبعة حيدرآباد، ١٣٢٩ هـ.

٣٨٢ ــ لطائف المعارف، لأبي منصور الثعالبي، تحقيق: إبراهيم الأبياري، حسن الصيرفي: الطبعة الأولى، الحلبي، القاهرة.
٣٨٣ ــ لمع الأدلة في قواعد أهل السنة، لأبي المعالي الجويني، تحقيق: ميشال آلار: الطبعة الأولى، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨ م.
٣٨٤ ــ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، لأبي الحسن الأشعري، تحقيق: حموده غرابة: مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥ م.
٣٨٥ ــ اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، إبراهيم بن مصطفى الحلبي: الطبعة الأولى، ١٣٥٨ هـ، الناشر: عزت العطار، القاهرة.
٣٨٦ ــ لوامع الأنوار البهية، محمد بن أحمد السفاريني: الطبعة الثانية، مؤسسة الخافقين، دمشق، ١٤٠٢ هـ.
٣٨٧ ــ مباحث في علم الكلام، الدكتور علي الشابي: الطبعة الأولى، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس.
٣٨٨ ــ المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي، تحقيق: عبدالأمير الأعسم: الطبعة الأولى، دار المناهل، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٣٨٩ ــ متشابه القرآن، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور: دار التراث، القاهرة.
٣٩٠ ــ مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى: الخانجي، القاهرة، ١٩٥٤ م.
٣٩١ ــ المجروحين، لابن حبان، تحقيق: محمود إبراهيم زايد: الطبعة الأولى، دار الوعي، حلب، ١٣٩٦ هـ.
٣٩٢ ــ مجمع بحار الأنوار، محمد طاهر الصديقي الهندي: دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٨٧ هـ.
٣٩٣ ــ مجمع الزوائد، للحافظ الهيثمي: مصورة دار الكتاب العربي، بيروت.
٣٩٤ ــ مجمل اللغة، لابن فارس، تحقيق: زهير سلطان: الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
٣٩٥ ــ محاسن الاصطلاح، لسراج الدين البلقيني، مطبوع مع مقدمة ابن الصلاح، بتحقيق د. عائشة عبدالرحمن: دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٤ م.
٣٩٦ ــ محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، لويس ماسينيون،

تحقيق: د. زينب محمود الخضيري: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة.
٣٩٧ ـ المحرر الوجيز، للقاضي عبدالحق بن عطية، تحقيق: المجلس العلمي بفاس: وزارة الأوقاف، المغرب، ١٣٩٥ هـ.
٣٩٨ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، لفخر الدين الرازي: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
٣٩٩ ـ المحلى، لابن حزم: مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، ١٣٨٧ هـ.
٤٠٠ ـ المحيط بالتكليف، للقاضي عبدالجبار الهمذاني، تحقيق: عمر السيد عزمي: الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.
٤٠١ ـ المختار من التراث العربي: من أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، لمحمد بن أحمد المقدسي، اختار النصوص وعلق عليها: غازي طليمات: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨٠ م.
٤٠٢ ـ مختصر الصواعق المرسلة، للإمام ابن القيم، اختصار محمد بن الموصلي: مصورة رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء، الرياض.
٤٠٣ ـ مختصر العلو للعلي الغفار، للحافظ الذهبي، اختصار وتحقيق: محمد ناصر الدين الألباني: الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١ هـ.
٤٠٤ ـ مختصر نشر النور والزهر، عبدالله مرداد أبو الخير، اختصار وترتيب: محمد سعيد العامودي، أحمد علي: الطبعة الأولى، النادي الأدبي بالطائف، ١٣٩٨ هـ.
٤٠٥ ـ مدارج السالكين، للإمام ابن القيم، تحقيق: محمد حامد الفقي: مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، ١٣٧٥ هـ.
٤٠٦ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لابن بدران الدمشقي: الطبعة الأولى، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.
٤٠٧ ـ مذاهب الإسلاميين، عبدالرحمن بدوي: الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩ م.
٤٠٨ ـ المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، دافيد سانتلانا، تحقيق محمد جلال شرف، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨١ م، وقارن هذه الطبعة بطبعة د. عصام الدين محمد، مؤسسة الخافقين، دمشق، ١٤٠١ هـ.

٤٠٩ ـ مذكرة في أصول الفقه، للعلامة محمد الأمين الشنقيطي: المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

٤١٠ ـ مذهب الذرة عند المسلمين، بينيس، ترجمة أبي ريدة: القاهرة، ١٩٤٦ م.

٤١١ ـ مراصد الاطلاع، لصفي الدين عبدالمؤمن البغدادي، تحقيق: علي البجاوي: الطبعة الأولى، الحلبي، القاهرة، ١٣٧٣ هـ.

٤١٢ ـ مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ملا علي القاري: طبعة المكتبة الإمدادية، باكستان.

٤١٣ ـ مسألة القضاء والقدر، عبدالحليم قنبس: الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٠ م.

٤١٤ ـ المسالك والممالك، إبراهيم بن محمد الأصطخري: طبعة ليدن، ١٩٠٦ م.

٤١٥ ـ المسامرة شرح المسايرة، للكمال بن أبي شريف: الطبعة الأولى، بولاق، ١٣١٧ هـ، والطبعة الثانية، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٧ هـ.

٤١٦ ـ المسايرة، للكمال بن الهمام: الطبعة الأولى، بولاق، ١٣١٧ هـ، والطبعة الثانية، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٧ هـ.

٤١٧ ـ المستدرك، للحاكم النيسابوري: مصورة دار الكتاب العربي، بيروت.

٤١٨ ـ المستدرك على معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة: الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.

٤١٩ ـ المستصفى، لأبي حامد الغزالي: الطبعة الأولى، بولاق، ١٣٢٢ هـ.

٤٢٠ ـ المسك الأذفر، محمود شكري الألوسي، تحقيق: عبدالله الجبوري: دار العلوم، الرياض.

٤٢١ ـ المسلمون في الإتحاد السوفياتي، ترجمة: إحسان حقي: الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٨ هـ.

٤٢٢ ـ مسند الإمام أحمد: مصورة المكتب الإسلامي، وطبعة أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة.

٤٢٣ ـ مشاهير علماء الأمصار، لابن حبان: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٩ هـ.

٤٢٤ ـ مشكاة المصابيح مع حواشيه: الطبعة الحجرية الأولى، أصح المطابع، كراتشي، باكستان، ١٣٦٨ هـ.

٤٢٥ ـ مشكل الحديث، لابن فورك: الطبعة الثانية، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٩١ هـ.
٤٢٦ ـ المطالب العالية، لفخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا: الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
٤٢٧ ـ معارج القبول، للشيخ حافظ حكمي: جماعة إحياء التراث، مصر.
٤٢٨ ـ المعارف، لابن قتيبة، تحقيق: د. ثروت عكاشة: الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة.
٤٢٩ ـ المعتزلة، زهدي جار الله: مطبعة مصر، القاهرة، ١٣٦٦ هـ.
٤٣٠ ـ معجم الأدباء، لياقوت الحموي: طبعة دار المأمون الأولى.
٤٣١ ـ معجم البلدان، لياقوت الحموى: دار بيروت، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
٤٣٢ ـ المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ١٤٠٣ هـ.
٤٣٣ ـ معجم ما استعجم، لأبي عبيد البكري، تحقيق: مصطفى السقا: الطبعة الأولى، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٤ هـ
٤٣٤ ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة: مكتبة المثنى، بيروت.
٤٣٥ ـ معجم المؤلفين العراقيين، كوركيس عواد: مطبعة الإرشاد، بغداد، ١٩٦٩ م.
٤٣٦ ـ معجم مصنفي الكتب العربية، عمر رضا كحالة: الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦ هـ.
٤٣٧ ـ معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق: عبدالسلام هارون: الطبعة الثانية، الحلبي، القاهرة، ١٣٨٩ هـ.
٤٣٨ ـ معرفة أخبار الرجال، محمد بن عمر الكشي: طبعة مؤسسة الأعلمي، كربلاء.
٤٣٩ ـ المعرفة والتاريخ، للفسوي، تحقيق: د. أكرم العمري: وزارة الأوقاف، العراق، ١٣٩٤ هـ.
٤٤٠ ـ معيار العلم، لأبي حامد الغزالي: الطبعة الرابعة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٣ م.
٤٤١ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، عبدالجبار الهمذاني: الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

٤٤٢ ـ مفتاح دار السعادة، لابن القيم: تصحيح وتعليق محمود حسن ربيع، الطبعة الثانية، مكتبة الأزهر، القاهرة، ١٣٥٨ هـ.
٤٤٣ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة، لطاش كبري زادة، تحقيق: كامل بكري، عبدالوهاب أبو النور: دار الكتب الحديثة، القاهرة.
٤٤٤ ـ مقالات الإسلاميين، لأبي الحسن الأشعري: الطبعة الثالثة، تصحيح ريتر، ١٤٠٠ هـ، وطبعة أخرى بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، الطبعة الأولى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٣٦٩ هـ.
٤٤٥ ـ المقالات والفرق، سعد بن عبدالله القمي: طبعة طهران، ١٩٦٣ م.
٤٤٦ ـ المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسماً أو قوة في جسم من دلالة الحائرين، موسى بن ميمون، تصحيح وتقديم محمد زاهد الكوثري: القاهرة، ١٣٦٩ هـ.
٤٤٧ ـ مقدمة في عقيدة الإمام أحمد وأصول مذهبه، للإمام رزق الله التميمي: مطبوعة مع طبقات الحنابلة، لأبي يعلى، الطبعة الأولى، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة.
٤٤٨ ـ مقدمة في الفلسفة الإسلامية، عمر الشيباني.
٤٤٩ ـ الملل والنحل، للشهرستاني: الطبعة الأولى، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، ١٩٨١ م.
٤٥٠ ـ مناظرات جرت في بلاد ما وراء النهر في الحكمة والخلاف وغيره، فخر الدين الرازي: الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٥٥ هـ.
٤٥١ ـ مناقب أبي حنيفة، للموفق بن أحمد المكي: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١ هـ.
٤٥٢ ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة، لابن رشد الحفيد، تحقيق: د. محمود قاسم: الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٥٥ م، وطبعة دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٢ هـ.
٤٥٣ ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، لابن الجوزي: مصورة عن طبعة حيدرآباد، ١٣٥٧ هـ.
٤٥٤ ـ المنثورات وعيون المسائل المهمات، للإمام النووي، تحقيق: عبدالقادر عطا: الطبعة الأولى، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، ١٤٠٢ هـ.

٤٥٥ ــ من عبر التاريخ، محمد زاهد الكوثري: الطبعة الأولى، عزت العطار، القاهرة، ١٣٦٧ هـ.
٤٥٦ ــ منع جواز المجاز، للشيخ العلامة محمد الأمين الشنقيطي: مطبوع مع أضواء البيان، مطبعة المدني.
٤٥٧ ــ منقولات الجاحظ عن أرسطو في كتاب الحيوان، د. وديعة طه النجم: الطبعة الأولى، معهد المخطوطات العربية، الكويت، ١٤٠٥ هـ.
٤٥٨ ــ منهاج السنة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم: طبعة بولاق، وطبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.
٤٥٩ ــ منهج علماء الحديث والسنة في أصول الدين، الدكتور مصطفى حلمي: دار الدعوة، الإسكندرية.
٤٦٠ ــ المنية والأمل، لابن المرتضى: بعناية وتصحيح توما أرتلد: دائرة المعارف النظامية، حيدرآباد، ١٣١٦ هـ، وطبعة أخرى بتحقيق: عصام الدين محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.
٤٦١ ــ الموافقات في أصول الشريعة، للإمام الشاطبي، بعناية محمد عبدالله دراز: مصورة دار المعرفة، بيروت.
٤٦٢ ــ المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي: طبعة الآستانة، ١٣١١ هـ، ومصورة عالم الكتب، بيروت.
٤٦٣ ــ موسى بن ميمون حياته ومصنفاته، إسرائيل ولفنسون: لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦ م.
٤٦٤ ــ الموسوعة الفلسفية، عبدالمنعم الحفني: الطبعة الأولى، دار ابن زيدون، بيروت.
٤٦٥ ــ الموسوعة الإسلامية الميسرة، ترجمة: د. راشد البراوي: مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٨٥ م.
٤٦٦ ــ الموسوعة الفلسفية المختصرة، راجع الترجمة وأشرف عليها: د. زكي نجيب محمود: الطبعة الأولى، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٦٣ م.
٤٦٧ ــ موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي: الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ م.
٤٦٨ ــ موسوعة المستشرقين، د. عبدالرحمن بدوي: الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤ م.

٤٦٩ ـ الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية، د. عبدالمنعم الحفني: الطبعة الأولى، دار المسيرة، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٤٧٠ ـ الموطأ، للإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي: الحلبي، القاهرة.
٤٧١ ـ موقف البشر تحت سلطان القدر، مصطفى صبري: الطبعة الأولى، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٥٢ هـ.
٤٧٢ ـ ميزان الاعتدال، للحافظ الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي: الطبعة الأولى، الحلبي، القاهرة، ١٣٨٢ هـ.
٤٧٣ ـ النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، لأبي الحسنات اللكنوي: مطبوع ضمن مجموعة الرسائل الست، الطبعة الأولى الحجرية، الهند، ١٣٤٠ هـ.
٤٧٤ ـ النبوات، لشيخ الإسلام ابن تيمية: طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٧٥ ـ نثر اللآلي على نظم الأمالي، عبدالحميد بن عبدالله الآلوسي: الطبعة الأولى، مطبعة الشابندر، بغداد، ١٣٣٠ هـ.
٤٧٦ ـ النجوم الزاهرة، ابن تغري بردى: الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٢٩ م - ١٩٥٦ م.
٤٧٧ ـ النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، د. محمد عاطف العراقي: الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩ م.
٤٧٨ ـ نزهة الأرواح وروضة الأفراح، شمس الدين محمد الشهرزوري، تصحيح وتعليق خورشيد أحمد: الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ١٣٩٦ هـ.
٤٧٩ ـ نشأة الأشعرية وتطورها، د. جلال موسى: الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٣٩٥ هـ.
٤٨٠ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الدكتور علي سامي النشار: الطبعة الثامنة، دار المعارف، القاهرة.
٤٨١ ـ النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب، إدريس بن أحمد الوزاني: الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٥٢ هـ.
٤٨٢ ـ النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبدالهادي أبو ريدة: القاهرة، ١٩٤٦ م.
٤٨٣ ـ نظرية التكليف، د. عبدالكريم عثمان: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١ هـ.

٤٨٤ ــ نظم الفرائد وجمع الفوائد، عبدالرحيم بن علي، شيخ زادة: الطبعة الأولى، المطبعة الأدبية، القاهرة، ١٣١٧ هـ.

٤٨٥ ــ نظم المتناثر من الحديث المتواتر، محمد بن جعفر الكتاني: الطبعة الثانية، دار الكتب السلفية، القاهرة.

٤٨٦ ــ النكت على ابن الصلاح، للحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق: د. ربيع بن هادي عمير: الطبعة الأولى، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ١٤٠٤ هـ.

٤٨٧ ــ نموذج الأعمال الخيرية في إدارة الطباعة المنيرية، عمل ووضع محمد منير الدمشقي: مصورة مكتبة الإمام الشافعي، الرياض.

٤٨٨ ــ نهاية الإقدام في علم الكلام، للشهرستاني، تصحيح: الفرد جيوم: مصورة عن طبعة لندن، ١٩٣٤ م.

٤٨٩ ــ النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، تحقيق: إسماعيل طاهر الزواوي، محمود الطناحي: مصورة المكتبة الإسلامية.

٤٩٠ ــ النهاية في الفتن والملاحم، لابن كثير، تحقيق: إسماعيل الأنصاري: الطبعة الأولى، مطابع مؤسسة النور، الرياض، ١٣٨٨ هـ.

٤٩١ ــ النوادر السلطانية، بهاء الدين بن شداد، تحقيق: د. جمال الدين الشيال: الطبعة الأولى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤ م.

٤٩٢ ــ نور الغسق في بيان هل اسم الجلالة مرتجل أم مشتق، محمد الغيث بن ماء العينين: مطبوع بحاشية آخر الجزء الثاني من كتاب (النفحة الأحمدية في بيان الأوقات المحمدية) لأبي العباس أحمد بن الشمس، الطبعة الأولى عام ١٣٣٠ هـ، المطبعة الجمالية، مصر.

٤٩٣ ــ نيل الأوطار، للشوكاني: الطبعة الأولى، المطبعة العثمانية المصرية، ١٣٥٧ هـ.

٤٩٤ ــ هدية العارفين، إسماعيل البغدادي: إستنبول، ١٩٦٠ م.

٤٩٥ ــ واصل بن عطاء حياته ومصنفاته، أبو الوفاء التفتازاني: ضمن مجموعة من الدراسات الفلسفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ م.

٤٩٦ ــ وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيق: د. إحسان عباس: دار صادر، بيروت، ١٩٧٨ م.

٤٩٧ ــ يتيمة الدهر لعبدالملك الثعالبي، القاهرة، ١٩٥٦ م.

الدوريات العربية :

٤٩٨ ـ مجلة معهد المخطوطات العربية بالكويت، المجلد (٢٦)، الجزء (٢).

٤٩٩ ـ أخبار التراث العربي: نشرة صادرة عن معهد المخطوطات العربية بالكويت، العدد العاشر.

٥٠٠ ـ مجلة الهداية (التونسية) العدد (٢)، السنة (١٠).

٥٠١ ـ مجلة تراث الإنسانية (المصرية) المجلد (٩)، العدد (٢).

٥٠٢ ـ مجلة العربي، (الكويتية)، العدد (٢٥٤)، صفر ١٤٠٠ هـ.

٥٠٣ ـ مجلة المورد (العراقية)، المجلد الرابع، العدد الأول.

المراجع والدوريات الأجنبية :

504 - The Muslim World. 69: 19. ja 1979.

505 - The Muslim Greed Wensinck, A.J. Cambridge. 1932.

506 - Journal of American Oriental Society. 104.3. 1984.

507 - Encyclopeadia Britannica. Printed in U.S.A. 1979.

508 - The Spread of Maturidism and the Turks. W. Madelung. University of Chicago. 1971.

509 - Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George. F. Hourani. State University of New York Press, Albany. 1984.

الفهـــرس